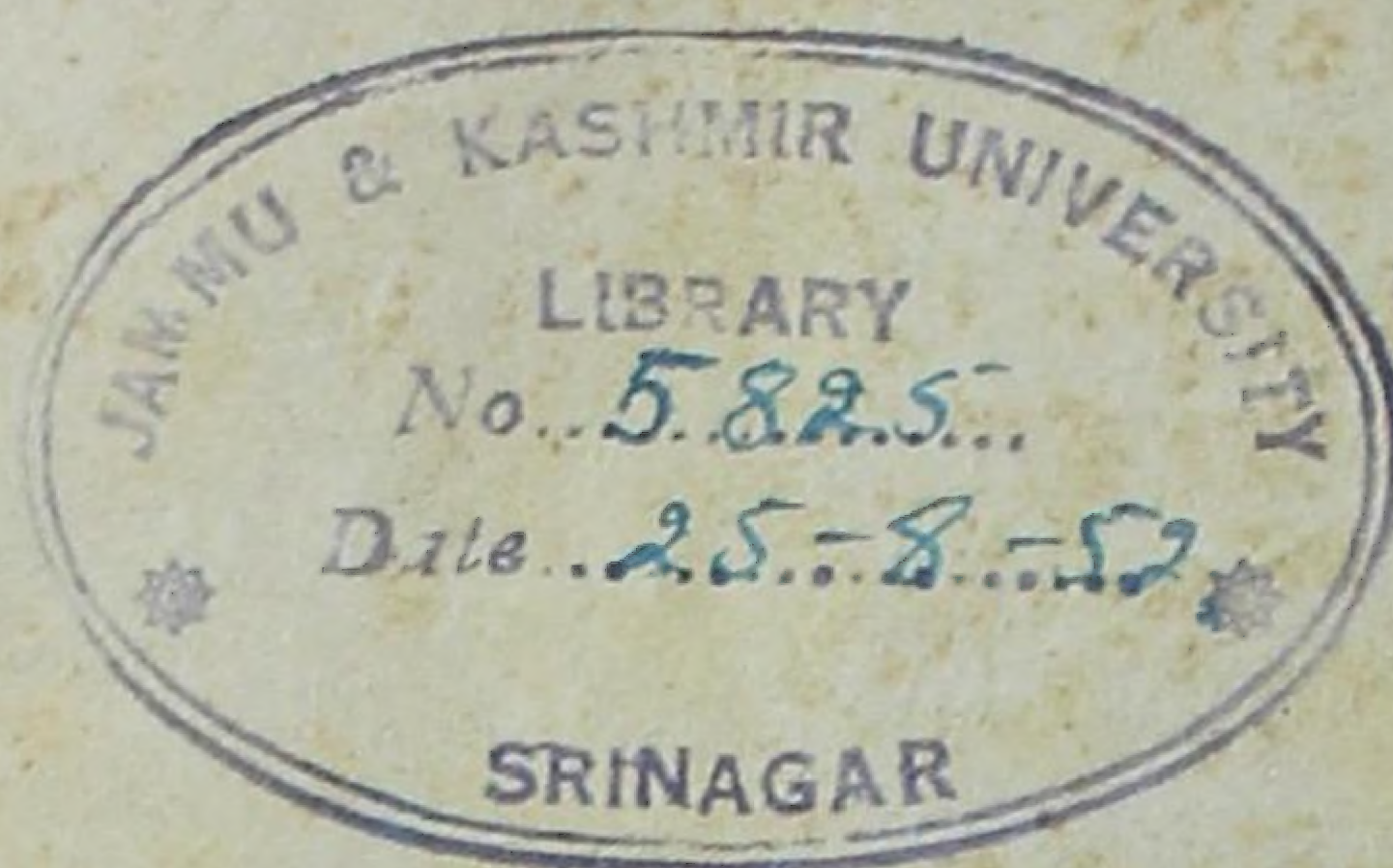


vol. 3



MA 82

ST 01

Ro

DATE LABEL

F 8 JUL 1996

~~85/24/61.96~~

26 AUG 1996

20
12 8 9

Call No.....

... 92514 58519

Date... 25.8.19...

Account No.....5

5025

J. & K. U

This book should be returned
An overdue charges of 6 nP.
kept beyond that day.

Vol. 2
297-1226
P. 11

t stamped
ay. The

Гач

٧	المسئلة الخامسة في بيان حكمة تحويل القبلة من جهة الى جهة
٢٦	المسئلة الرابعة في بيان دلائل القبلة
٥٢	المسئلة الثالثة تتضمن أن الروح مغاير لهذا الهيكل
٥٧	المسئلة الثالثة والرابعة في بيان ان الصبر من خواص الانسان وفي بيان فضائله
٧٤	المسئلة الرابعة في بيان أنه سبحانه وتعالى واحد
٧٨	المسئلة الثامنة في بيان معنى قوله تعالى والهيكم الله واحد
٨١	المسئلة الاولى في بيان أن الخلق عين المخلوق أم غيره
٨٣	النوع الاول من الدلائل على وجود الصانع الاستدلال بأحوال السموات وفيه فصول
٨٤	الفصل الاول في بيان ترتيب الافلاك
٨٧	الفصل الثاني في معرفة الافلاك
٨٨	الفصل الثالث في مقادير الحركات
٨٩	الفصل الرابع في كيفية الاستدلال بهذه الاحوال على وجود الصانع
٩٢	النوع الثاني من الدلائل أحوال الارض وفيه فصلان
٩٢	الفصل الاول في بيان أحوال الارض
٩٥	الفصل الثاني في بيان الاستدلال بأحوال الارض على وجود الصانع
٩٦	النوع الثالث من الدلائل اختلاف الليل والنهار
٩٧	النوع الرابع من الدلائل جريان الفلك في البحر
٩٨	المسئلة الثالثة في بيان مواضع البحور
٩٩	المسئلة الرابعة في كيفية الاستدلال بجريان الفلك في البحر على وجود الصانع
٩٩	النوع الخامس من الدلائل انزال الماء من السماء
١٠١	النوع السادس من الدلائل بث الدواب في الارض
١٠٢	النوع السابع من الدلائل تصريف الرياح
١٠٤	النوع الثامن من الدلائل تسخير السحاب بين السماء والارض
١٠٦	المسئلة الاولى في البحث عن ماهية محبة العبد لله
١	المسئلة الثانية

٨ المسئلة الاولى في بيان خواطر السوء
 ١١٥ النوع الاول في بيان تفسير قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم الى آخرها
 ١٢٠ النوع الثاني في بيان المسائل الفقهية المستنبطة من هذه الآيات وفيه فصول
 ١٢٢

- ١٢٦ الفصل الاول فيما يتعلق بالميتة
- ١٢٧ الفصل الثاني في بيان تحريم الدم
- ١٢٨ الفصل الثالث في بيان تحريم الخنزير
- ١٢٩ الفصل الرابع في بيان تحريم ما أهل به لغير الله
- ١٢٩ الفصل الخامس في بيان أن لفظ انما يفيد الحصر أم لا
- ١٢٩ الفصل السادس في بيان معنى المضطرو وأحكامه
- ١٣٥ المسئلة الاولى في حقيقة التعجب وفي الالفاظ الدالة عليه في اللغة
- ١٩٢ المسئلة الثانية في بيان الخلاف في أن الدعاء هل ينفع أم لا وفي بيان فضله
- ٢١٢ المسئلة الثانية في بيان تقسيم الزمان الى ساعة ويوم وشهر وسنة وفي بيان كل قسم
- ٢٣١ المسئلة الرابعة في بيان الآداب المعتبرة للحاج قبل الخروج من المنزل
- ٢٥٩ المسئلة الرابعة في بيان ترتيب أعمال الحج
- ٣٠٣ المسئلة الثانية في بيان اختلاف المفسرين في معنى كون الناس أمة واحدة
- ٣٢٥ المسئلة الثانية في بيان القول باثبات الاحباط للعمل ونفيه وفي بيان حقيقته
- ٣٢٧ المسئلة الثانية في بيان أنواع الاستدلال على تحريم الخمر
- ٤٥١ المسئلة الرابعة في بيان أن النبي صلى الله عليه وسلم أفضل الانبياء وفي بيان أن بعض الانبياء أفضل من بعض
- ٤٦٢ المسئلة الاولى في بيان فضائل آية الكرسي
- ٤٦٣ المسئلة الثانية في بيان الدلائل الدالة على أن الحي القيوم هو الاسم الأعظم
- ٤٨٢ المسئلة الثانية في بيان من المراد بقوله تعالى أو كالذي مر على قرية وفي بيان تفصيل تلك القصة
- ٤٩١ المسئلة الثالثة في بيان سبب سؤال ابراهيم عليه السلام حيث قال رب أرني كيف يحيى الموتى
- ٥٠٠ المسئلة الاولى في بيان تفصيل القول بالابطال للصدقة عند المعتزلة وفي بيان تفصيل أجوبة أهل السنة عنه
- ٥١٥ المسئلة الاولى في بيان معنى الحكمة
- ٥١٦ المسئلة الثالثة في بيان احتجاج أهل السنة على أن فعل العبد بخلق الله تعالى
- ٥١٦ المسئلة الخامسة تتضمن أن الأفضل في اعطاء صدقة التطوع هل هو السر أم العلانية
- ٥٢١ المسئلة الثانية في بيان صفات فقراء المهاجرين من أهل الصفة
- ٥٢٣ المسئلة الثالثة في بيان حقيقة الربا وأقسامه وتفصيل حكم كل قسم
- ٥٢٣ المسئلة الرابعة في بيان سبب تحريم الربا

صحيحة

٥٣٧ المسئلة الثانية في بيان معنى محقق الربا وارباء الصدقات
٥٤٢ المسئلة الاولى في بيان البحث عن حكمة تسمية كان بالناقصة والتامة وفي بيان

الفرق بينهما

٥٦١ المسئلة الثالثة في بيان احتجاج أهل السنة على أن المعدوم ليس بشيء
٥٦٥ المسئلة الثانية في بيان المراد من مراتب الايمان وهي الايمان بالله وملائكته
وكتبه ورسوله

٥٨٢ سورة آل عمران وفيها المسائل الآتية *

٥٩٤ المسئلة الثانية في بيان معنى المحكم والمتشابه لغة وشرعا
٥٩٧ المسئلة الثالثة في بيان حكاية أقوال الناس في المحكم والمتشابه
٥٩٨ المسئلة الرابعة في بيان الفوائد التي لاجلها جعل بعض القرآن محكما وبعضه
متشابه

٦٠٨ المسئلة الثالثة في بيان احتجاج المعتزلة على القطع بوعيد الفساق وجواب أهل
السنة عنه

٦٣٩ المسئلة الرابعة في بيان معنى الملك في قوله تعالى قل اللهم مالك الملك
٦٥٠ المسئلة الاولى في بيان تقسيم المخلوقات الى مكلف والى غير مكلف وفي بيان الافضل
منهما

٦٥٢ المسئلة الثانية في بيان أن الانبياء مخالفون لغيرهم في القوى الجسمانية والروحانية
٦٥٩ المسئلة الثانية في بيان احتجاج أهل السنة على القول بكرامة الاولياء
٦٧٧ المسئلة الرابعة في بيان انكار النصارى تكلم عيسى عليه السلام في المهد وجواب
المتكلمين عنه

٦٩٧ المسئلة الاولى في بيان مناظرة وقعت بين المصنف وبين أحد النصارى حين كان
بمخوارزم

٧٢٦ القول في الكلام على أخذ الميثاق على الانبياء بأن يؤمنوا بالنبى صلى الله عليه وسلم

تمت *

علامة

الجزء الثاني من مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير

الكبير للإمام محمد الرازي فخر الدين

ابن العلامة ضياء الدين عمر

المشتهر بخطيب الري

نفع الله به المسلمين

آمين

Author

م
* وبها مشه تفسير العلامة أبي السعود * *

Masood
Amad
Masood
Islamabad
Resripora

جلد ثانی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قوله تعالى (سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء الى صراط مستقيم) اعلم ان هذا هو الشبهة الثانية من الشبه التي ذكرها اليهود والنصارى طعنوا في الاسلام فقالوا النسخ يقتضي اما الجهل أو التجهيل وكلاهما لا يليق بالحكيم وذلك لان الامر اما أن يكون خاليا عن القيد واما أن يكون مقيدا بلا دوام واما أن يكون مقيدا بقيد الدوام فان كان خاليا عن القيد لم يقتض الفعل الامر واحدة فلا يكون ورود الامر بعد ذلك على خلافه ناسخا وان كان مقيدا بقيد اللا دوام فهو ناسخا ظاهران الوارد بعده على خلافه لا يكون ناسخا له وان كان مقيدا بقيد الدوام فان كان الامر يعتقد فيه أنه يبقى دائما مع انه ذكر لفظا يدل على أنه يبقى دائما ثم انه رفعه بعد ذلك فهو ناسخا كان جاها لا ثم بدله ذلك وان كان عالما بأنه لا يبقى دائما مع انه ذكر لفظا يدل على أنه يبقى دائما كان ذلك تجهيلا فثبت أن النسخ يقتضي اما الجهل أو التجهيل وهما محالان على الله تعالى فكان النسخ منه محالا فالاتي بالنسخ في احكام الله تعالى يجب أن يكون مبطلا فهذا الطريق توصلوا بالقدح في نسخ القبلة الى الطعن في الاسلام ثم انهم خصصوا هذه الصورة بمزيد شبهة فقالوا انا اذا جوزنا النسخ انما نجوزه عند اختلاف المصالح وههنا الجهات متساوية في أنها لله تعالى ومخلوقة له فتغير القبلة من جانب الى جانب فعل خال عن المصلحة فيكون عبثا والعبث لا يليق بالحكيم فدل هذا على ان هذا التغير ليس من الله تعالى فتوصلوا بهذا الوجه الى الطعن في الاسلام * ولنتكلم الآن في تفسير الالفاظ ثم لنذكر الجواب عن هذه الشبهة على الوجه الذي قرره الله تعالى

(سيقول السفهاء)
اي الذين خفت أحلامهم واستمهنوها بالتقليد والاعراض عن التدبر والنظر من قولهم ثوب سفيه اذا كان خفيف النسيج وقيل السفيه البهات الكذاب المتعمد خلاف ما يعلم وقيل الظلوم الجهول والمراد بالسفهاء هم اليهود على ما روى عن ابن عباس ومجاهد رضى الله عنهم قالوه انكار النسخ وكرهه للتحويل حيث كانوا يأنسون بموافقة عليه الصلاة والسلام لهم في القبلة وقيل هم المنافقون وهو الانسب بقوله عز وجل ألا انهم هم السفهاء وانما قالوه لمجرد الاستهزاء والطعن لا لاعتقادهم حقيقة اقبلة الاولى وبطون الثانية اذ ليس كلهم من اليهود وقيل هم المشركون

ولم يقولوه كراهة للتحويل الى مكة بل طعنا * ٣ * في الدين فانهم كانوا يقولون رغب عن قبة آباءه ثم رجع اليها ولم يرجع

الى دينهم أيضا وقيل هم
القادحون في التحويل
منهم جميعا فيكون قوله
تعالى (من الناس) أي
الكفرة لبيان أن ذلك
المحكى لم يصدر عن كل فرد
فرد من تلك الطوائف
الثلاث بل عن أشقيائهم
المعتادين للخوض
في فنون الفساد وهو
الظاهر اذ لو أريد بهم
طائفة مخصوصة منهم
لما كان لبيان كونهم
من الناس مزيد فائدة
وتخصيص سفهائهم
بالذكر لا يقتضي تسليم
الباقيين للتحويل
وارتضاءهم اياه بل عدم
التقوى بالقدح مطلقا
أو بالعبرة المحكية (وما
ولاوهم) أي أي شيء
صرفهم والاستفهام
لإنكار والنفي (عن قبلتهم)
القبلة فعلة من المقابلة
كالوجهة من المواجهة
وهي الحالة التي يقابل
الشيء غيره عليها كالجلاسة
للحالة التي يقع عليها
الجلوس يقال لا قبلة له
ولادبرة اذ الميهد لجهة
أمره غلبت على الجهة
التي يستقبلها الانسان
في الصلاة والمراد بها
ههنا بيت المقدس
واضاقتها الى ضمير

في كتابه الكريم * أما قوله سيقول السفهاء ففيه قولان (الاول) وهو اختيار القفال
أن هذا اللفظ وإن كان للمستقبل ظاهرا لكنه قد يستعمل في الماضي أيضا كالرجل
يعمل عملا فيطعن فيه بعض أعدائه فيقول أنا أعلم أنهم سيطعنون علي فيما فعلت ومجاز
هذا أن يكون القول فيما يكرروا بعد فاذا ذكروه مرة فسيذكرونه بعد ذلك مرة أخرى فصح
على هذا التأويل أن يقال سيقول السفهاء من الناس ذلك وقد وردت الاخبار أنهم لما
قالوا ذلك نزلت الآية (القول الثاني) أن الله تعالى أخبر عنهم قبل أن ذكروا هذا الكلام
أنهم سيذكرونه وفيه فوائد (أحداها) أنه عليه الصلاة والسلام إذا أخبر عن ذلك قبل
وقوعه كان هذا اخبارا عن الغيب فيكون معجزا (وثانيها) أنه تعالى إذا أخبر عن ذلك
أولاً ثم سمعه منهم فانه يكون تأذيه من هذا الكلام أقل مما إذا سمعه منهم أولا (وثالثها)
أن الله تعالى إذا سمعه ذلك أولاً ثم ذكر جوابه معه فحين يسمعه النبي عليه الصلاة
والسلام منهم يكون الجواب حاضرا فكان ذلك أولى مما إذا سمعه ولا يكون الجواب
حاضرا * وأما السفه في أصل اللغة فقد شرحناه في تفسير قوله تعالى قالوا أنؤمن
كما آمن السفهاء وبالجملة فإن من لا يميز بين ماله وعليه ويعدل عن طريق منفعه الى
ما يضره يوصف بالخفة والسفه ولا شك أن الخطأ في باب الدين أعظم مضرة منه في باب
الدنيا فاذا كان العادل عن الرأي الواضح في أمر دنياه يعد سفهاء فن يكون كذلك في أمر
دينه كان أولى بهذا الاسم فلا كافرا الا وهو سفه في هذا اللفظ يمكن حمله على اليهود وعلى
المشركين وعلى المنافقين وعلى جملتهم ولقد ذهب الى كل واحد من هذه الوجوه قوم من
المفسرين (فاولها) قال ابن عباس ومجاهد هم اليهود وذلك لانهم كانوا يأنسون بموافقة
الرسول لهم في القبلة وكانوا يظنون أن موافقته لهم في القبلة ربما تدعوه الى أن يصير
موافقهم بالكلية فلما تحول عن تلك القبلة استوحشوا من ذلك واغتموا وقالوا قد عاد
الى طريقة آباءه واشتاق الى دينهم واوثبت على قبلتنا لعلمنا انه الرسول المنتظر المبشر به
في التوراة فقالوا ما حكى الله عنهم في هذه الآية (وثانيها) قال ابن عباس والبراء بن عازب
والحسن والاصم انهم مشركو العرب وذلك لانه عليه الصلاة والسلام كما توجهوا الى
بيت المقدس حين كان بمكة والمشركون كانوا يتأذون منه بسبب ذلك فلما جاء الى المدينة
وتحول الى الكعبة قالوا أباي الرجوع الى موافقتنا ولو ثبت عليه لكان أولى به
(وثالثها) انهم المنافقون وهو قول السدي وهو لاء انما ذكرنا ذلك استهزاء من حيث لا يميز
بعض الجهات عن بعض بخاصية معقولة تقتضي تحويل القبلة اليها فكان هذا التحويل
مجرد البعث والعمل بالرأي والشهوة وانما حملنا لفظ السفهاء على المنافقين لان هذا الاسم
مختص بهم قال الله تعالى الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون (ورابعها) أنه يدخل فيه
الكل لان لفظ السفهاء لفظ عموم دخل فيه الالف واللام وقد بينا صلاحيته لكل الكفار
بحسب الدليل العقلي والنص أيضا يدل عليه وهو قوله ومن يرغب عن ملة ابراهيم الامن

المسلمين ووصفها بقوله تعالى (التي كانوا عليها) أي ثابنين مستمرين على التوجه اليها ومراعاتها واعتقاد حقيقتها

لأكيد الإنكار فان الاختصاص بالشيء والاستمرار

عليه باعتقاد حقيقته مما ينافي الانصراف عنه فان أريد ﴿ ٤ ﴾ بالقائلين اليهود فدار الانكار كراحتهم للتحويل

عنها وزعمهم أنه خطأ
وان أريد بهم المشركون
فداره مجرد القصد الى
الطعن في الدين والقدح
في أحكامه واظهار أن
كلام من توجه اليها
والانصراف عنها واقع
بغير داع اليه لا كراحتهم
الانصراف عنها
او التوجه الى مكة وتعليق
الانكار بما يوليهم عنها
لا بما يوجههم الى غيرها
مع تلازمهما في الوجود
لما نترك الدين القديم
أبعد عند العقول وانكار
سببه أدخل لا لالاذان
بأن المنكرين هم اليهود
بناء على ان المنكر عندهم
هو التحويل عن خصوصية
بيت المقدس الذي هو
القبلة الحقة عندهم
لا التوجه الى خصوصية
قبلة أخرى أو هم
المشركون بناء على ان
المنكر عندهم ترك القبلة
القديمة على وجه الطعن
والقدح لا التوجه الى
الكعبة لانه الحق عندهم
فانه يعزل عن ذلك كيف
لا المنافقون من أحد
الفريقين لامحالة والاخبار
بذلك قبل الوقوع مع كونه
من دلائل النبوة حيث وقع
كما أخبر لتوطين النفوس
واعداد ما يكتسبهم فان

سفه نفسه فوجب أن يتناول الكل قال القاضي المقصود من الآية بيان وقوع هذا
الكلام منهم في الجملة واذ كان كذلك لم يكن ادعاء العموم فيه بعيدا قلنا هذا القدر
لا ينافي العموم ولا يقتضي تخصيصه بل الاقرب أن يكون الكل قد قال ذلك لان الاعداء
مجبولون على القدح والطعن فاذا وجدوا مجالاً لم يتركوا مقالا البتة * أما قوله تعالى
ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ولاه عنه صرفه عنه
وولى اليه بخلاف ولى عنه ومنه قوله ومن يولهم يومئذ دبره وقوله ما ولاهم استفهام
على جهة الاستهزاء والتعجب (المسئلة الثانية) في هذا التولى وجهان (الاول) وهو
المشهور المجمع عليه عند المفسرين انه لما حولت القبلة الى الكعبة من بيت المقدس عاب
الكفار المسلمين فقالوا ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها فالضمير في قوله ما ولاهم للرسول
والمؤمنين والقبلة التي كانوا عليها هي بيت المقدس * واختلفت الروايات في أنه عليه
الصلاة والسلام متى حول القبلة بعد ذهابه الى المدينة فعن أنس بن مالك رضي الله عنه
مذ تسعة أشهر أو عشرة أشهر وعن معاذ بعد ثلاثة عشر شهرا وعن قتادة بعد ستة عشر
شهرا وعن ابن عباس والبراء بن عازب بعد سبعة عشر شهرا وهذا القول أثبت عندنا من
سائر الأقوال وعن بعضهم ثمانية عشر شهرا من مقدمه قال الواقدي صرفت القبلة يوم
الاثنين النصف من رجب على رأس سبعة عشر شهرا وقال آخرون بل سنتان (الوجه
الثاني) قول أبي مسلم وهو أنه لما صح الخبر بأن الله تعالى حوله عن بيت المقدس الى
الكعبة وجب القول به ولو لا ذلك لاحتمل لفظ الآية أن يراد بقوله كانوا عليها أي السفهاء
كانوا عليها فانهم كانوا لا يعرفون الا قبلة اليهود وقبلة النصارى فالاولى الى المغرب والثانية
الى المشرق وما جرت عاداتهم بالصلاة حتى يتوجهوا الى شيء من الجهات فلما رأوا رسول
الله صلى الله عليه وسلم متوجها نحو الكعبة كان ذلك عندهم مستنكرا فقالوا كيف
يتوجه أحد الى غير هاتين الجهتين المعروفتين فقال الله تعالى راداع عليهم قل لله المشرق
والمغرب واعلم ان أبا مسلم صدق فانه لولا الروايات الظاهرة لكان هذا القول محتملا
والله أعلم (المسئلة الثالثة) قال القفال القبلة هي الجهة التي يستقبلها الانسان وهي
من المقابلة وانما سميت القبلة قبلة لان المصلي يقابلها وتقابله وقال قطرب يقولون في
كلامهم ليس لفلان قبلة أي ليس له جهة يأوى اليها وهو أيضا مأخوذ من الاستقبال
وقال غيره اذا تقابل الرجلان فكل واحد منهما قبلة للآخر وقال بعض المحدثين
جعلت مأواك لي قرارا * و قبلة حيثما لجأت

* أما قوله تعالى قل لله والمشرق والمغرب فاعلم أن هذا هو الجواب الاول عن تلك الشبهة
وتقريره ان الجهات كلها لله ملكا وملكاً فلا يستحق شيء منها لذاته أن يكون قبلة بل انما
تصير قبلة لان الله تعالى جعلها قبلة واذا كان الامر كذلك فلا اعتراض عليه
بالتحويل من جهة الى جهة أخرى فان قيل ما الحكمة أولا في تعيين القبلة ثم ما الحكمة

مفاجأة المكروه على النفس أشق وأشد والجواب العبد يشغب الخصم الا لدأرو وقوله عز وجل (قل لله المشرق) ﴿ ٥ ﴾ في

والغرب) استئناف مبني على السؤال كأنه قيل فإذا ﴿ ٥ ﴾ أقول عند ذلك فقل قل الخ أي لله تعالى ناحية الأرض أي

في تحويل القبلة من جهة إلى جهة قلنا أما المسئلة الأولى ففيها الخلاف الشديد بين أهل السنة والمعتزلة أما أهل السنة فانهم يقولون لا يجب تعليل أحكام الله تعالى البتة (واحتجوا عليه بوجوه أحدها) أن كل من فعل فعلا لغرض فاما أن يكون وجود ذلك الغرض أولى له من لا وجوده واما أن لا يكون كذلك بل الوجود والعدم بالنسبة إليه سياتي فان كان الأول كان ناقصا لذاته مستكملا بغيره وذلك على الله محال وإن كان الثاني استحالة أن يكون غرضا ومقصودا ومرجحا فان قيل إنه وإن كان وجوده وعدمه بالنسبة إليه على السوية إلا أن وجوده لما كان أنفع للغير من عدمه فالحكيم يفعله ليعود النفع إلى الغير قلنا عود النفع إلى الغير ولا عوده إليه هل هما بالنسبة إلى الله تعالى على السواء أو ليس الأمر كذلك وحيث يعود التقسيم (وثانيها) أن كل من فعل فعلا لغرض فاما أن يكون قادرا على تحصيل ذلك الغرض من دون تلك الوسطة أو لا يكون قادرا عليه فان كان الأول كان توسط تلك الوسطة عبثا وإن كان الثاني كان عجزا وهو على الله محال (وثالثها) أنه تعالى إن فعل فعلا لغرض فذلك الغرض إن كان قديما لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال وإن كان محدثا توقف حدوثه على غرض آخر ولزم الدور أو التسلسل وهو محال (ورابعها) أن تخصيص أحداث العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده إن كان للحكمة اختص بها ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده كان طلب العلة في أنه لم حصلت تلك الحكمة في ذلك الوقت دون سائر الاوقات كطلب العلة في أنه لم حصل العالم في ذلك الوقت دون سائر الاوقات فان استغنى أحدهما عن الآخر فكذا الآخر وان افتقر فكذا الآخر وان لم يتوقف ذلك على الحكمة فقد بطل توقيف فاعلية الله على الحكمة والغرض (وخامسها) ما سبق من الدلائل على أن جميع الكائنات من الخير والشر والكفر والإيمان والطاعة والعصيان واقع بقدرته الله تعالى وإرادته وذلك يبطل القول بالغرض لأنه يستحيل أن يكون لله غرض يرجع إلى العبد في خلق الكفر فيه وتعذيبه عليه أبد الآباد (وسادسها) أن تعلق قدرة الله تعالى وإرادته بإيجاد الفعل المعين في الازل إما أن يكون جائزا أو واجبا فان كان جائزا افتقر إلى مؤثر آخر ويلزم التسلسل ولأنه يلزم صحة العدم على القديم وإن كان واجبا فالواجب لا يعمل فثبت عندنا بهذه الوجوه أن تعليل أفعال الله وأحكامه بالدواعي والأغراض محال وإذا كان كذلك كانت فاعليته بمحض الالهية والقدرة والنفاد والاستيلاء وهذا هو الذي دل عليه صريح قوله تعالى قل لله المشرق والمغرب فانه علل جواز النسخ بكونه مالكا للمشرق والمغرب والملك يرجع حاصله إلى القدرة ولم يعمل ذلك بالحكمة على ما تقوله المعتزلة فثبت أن هذه الآية دالة بصريحها على قولنا ومذهبنا أما المعتزلة فقد قالوا لم ادلت الدلائل على أنه تعالى حكيم والحكيم لا يجوز أن تكون أفعاله خالية عن الأغراض علمنا أن له سبحانه في كل أفعاله وأحكامه حكما وأغراضا ثم إنها تارة تكون ظاهرة جليلة لنا وتارة مستورة خفية عنا وتحويل

الجهات كلها ملكا وملكاً وتصرفا قلا اختصاص لناحية منها لذاتها بكونها قبلة دون ما عداها بل إنما هو بأمر الله سبحانه ومشيئته (يهدي من يشاء) أن يهديه مشيئة تابعة للحكم الخفية التي لا يعلمها إلا هو (إلى صراط مستقيم) موصل إلى سعادة الدارين وقد هدانا إلى ذلك حيث أمرنا بالتوجه إلى بيت المقدس تارة وإلى الكعبة أخرى حسما يقتضيه مشيئته المقارنة لحكم آية ومصالح خفية (وكذلك جعلناكم) توجيه الخطاب إلى المؤمنين بين الخطابين المختصين بالرسول صلى الله عليه وسلم لتأيد ما في مضمون الكلام من التشریف وذلك إشارة إلى مصدر جعلناكم لا إلى جعل آخر مفهوم مما سبق كما قيل وتوحيد الكاف من القصد إلى المؤمنين لما إن المراد مجرد الفرق بين الحاضر والمنقضي دون تعيين المخاطبين وما فيه من معنى البعد لا يذان بعلو درجة المشار إليه وبعدم منزلته في الفضل وكالتميز به وانتظامه

أسببه في سلك الأمور المشاهدة والكاف لتأكيده ما أفاده اسم الإشارة من الفخامة ومحملها في الأصل النصب على أنه

نعت لمصدر محذوف وأصل التقدير جعلناكم أمة وسطا **جعلا** ٦ * كأنما مثل ذلك الجعل فقدم على الفعل لإفادة القصر

واعتبرت الكاف مقحمة
للكسرة المذكورة فصار
نفس المصدر المؤكد
لأنه تعالى أي ذلك الجعل
البديع جعلناكم (أمة
وسطا) لجعلا آخر أدنى
منه والوسط في الأصل
اسم لما يستوي نسبة الجوانب
إليه كمرکز الدائرة ثم استعير
للمخاض المحمود
البشرية لكن لأن
الأطراف ينسارع إليها
الخلل والأعواز والأوساط
محمية محوطة كما قيل
واستشهد عليه بقول ابن
أوس الطائي كانت هي
الوسط المحمي فاكثفت
بها الحوادث حتى أصبحت
طرفا * فإن تلك العلاقة
بمعزل من الاعتبار في هذا
المقام إذ لا ملائمة بينها
وبين اهلية الشهادة التي
جعلت غاية الجعل المذكور
بل لتكون تلك الخصال
أوساط الخصال الذميمة
المكتسفة بها من طرفي
الأفراط والتفريط كالعفة
التي طرفاها الفجور
والحمود وكالشجاعة
التي التهور والجبن
والحكمة التي طرفاها
الجريزة والبلادة
وكالعذالة التي هي كيفية
متشابهة حاصلة من اجتماع
تلك الأوساط المحفوفة

القبلة من جهة إلى جهة أخرى يمكن أن يكون لمصالح خفية وأسرار مطوية عنا وإذا كان
الامر كذلك استحال الطعن بهذا التحويل في دين الاسلام (المسئلة الرابعة) في الكلام
في تلك الحكم على سبيل التفصيل واعلم أن أمثال هذه المباحث لا تكون قطعية بل غايتها
أن تكون أمورا احتمالية * أما تعين القبلة في الصلاة فقد ذكرنا فيه حكما (أحدها) أن
الله تعالى خلق في الإنسان قوة عقلية مدركة للمجردات والمعقولات وقوة خيالية
متصرفة في عالم الأجسام وقلماتك القوة العقلية عن مقارنة القوة الخيالية ومصاحبتهما
فاذا أراد الإنسان استحضار أمر عقلي مجرد وجب أن يضع له صورة خيالية يحسبها حتى
تكون تلك الصورة الخيالية معينة على ادراك تلك المعاني العقلية ولذلك فإن المهندس
إذا أراد ادراك حكم من أحكام المقادير وضع له صورة معينة وشكلا معيناً ليصير الحس
والخيال معينين للعقل على ادراك ذلك الحكم الكلي ولما كان العبد الضعيف إذا وصل
إلى مجلس الملك العظيم فإنه لا بد وأن يستقبله بوجهه وأن لا يكون معرضاً عنه وأن يبالغ
في الثناء عليه بلسانه ويبالغ في الخدمة والتضرع له فاستقبال القبلة في الصلاة يجري
مجري كونه مستقبلاً للملك لا معرضاً عنه والقراءة والتسبيحات تجري مجرى الثناء عليه
والركوع والسجود يجري مجرى الخدمة (وثانيها) أن المقصود من الصلاة حضور
القلب وهذا الحضور لا يحصل إلا مع السكون وترك الالتفات والحركة وهذا لا يتأتى إلا
إذا بقي في جميع صلاته مستقبلاً لجهة واحدة على التعيين فإذا اختص بعض الجهات بمزيد
شرف في الأوهام كان استقبال تلك الجهة أولى (وثالثها) أن الله تعالى يحب الموافقة
والإلفة بين المؤمنين وقد ذكر المنية بها عليهم حيث قال واذكروا نعمة الله عليكم إلى قوله
أخوانا ولو توجه كل واحد في صلاته إلى ناحية أخرى لكان ذلك يؤهم اختلافاً ظاهراً
فعين الله تعالى لهم جهة معلومة وأمرهم جميعاً بالتوجه نحوها ليحصل لهم الموافقة
بسبب ذلك وفيه إشارة إلى أن الله تعالى يحب الموافقة بين عباده في أعمال الخير
(ورابعها) أن الله تعالى خص الكعبة بإضافتها إليه في قوله بيتي وخص المؤمنين بإضافتهم
بصفة العبودية إليه وكلنا الإضافتين للتخصيص والتكريم فكانه تعالى قال يا مؤمن من أنت
عبدي والكعبة بيتي والصلاة خدمتي فأقبل بوجهك في خدمتي إلى بيتي وبقلبك إلى
(وخامسها) قال بعض المشايخ إن اليهود استقبلوا المغرب لأن النداء لموسى عليه السلام
جاء منه وذلك قوله وما كنت بجانب الغربي الآية والنصارى استقبلوا المشرق لأن
جبريل عليه السلام أنما ذهب إلى مريم عليها السلام من جانب المشرق لقوله تعالى واذكر
في الكتاب مريم إذ نبذت من أهلها مكاناً شرقياً والمؤمنون استقبلوا الكعبة لأنها قبله
خليل الله ومولد حبيب الله وهي موضع حرم الله وكان بعضهم يقول استقبلت النصارى
مطلع الأنوار وقد استقبلنا مطلع سيد الأنوار وهو محمد صلى الله عليه وسلم فمن نوره خلقت
الأنوار جميعاً (وسادسها) قالوا الكعبة سررة الأرض ووسطها فأمر الله تعالى جميع

باطرافها ثم أطلق على المتصف بها مبالغة كأنه نفسها وسوى فيه بين المفرد والجمع والمذكر والمؤنث رعاية لجانب **خلق** *

الاصل كتاب سائر الاسماء التي يوصف بها وقد ﴿ ٧ ﴾ رويت ههنا سكتة راقعة هي ان يجعل المشار اليه عبارة عما

خلق به بالتوجه الى وسط الارض في صلاتهم وهو اشارة الى أنه يجب العدل في كل شيء
ولا جهة جعل وسط الارض فيه الخلق (وسامعها) أنه تعالى أظهر حبه لمحمد عليه الصلاة
والسلام بواسطة أمره باستقبال الكعبة وذلك لانه عليه الصلاة والسلام كان يمتحن في ذلك
مدة لاجل مخالفة اليهود فانزل الله تعالى قد نرى قلبك وجهك في السجدة الآتية وفي
الشاهد اذا وصف واحد من الناس بحجة آخر قالوا فلان يحول اقبلة لاجل فلان على
جهة القبيل فانه تعالى قد حول اقبلة لاجل حبه لمحمد عليه الصلاة والسلام على جهة
التصديق وقال فتتولينك قبلة ترضاها ولترغفل قبلة أرضها والاشارة فيه كأنه تعالى قال
يا محمد كل أحد يطلب رضاي وأنا أطلب رضاك في الدارين أما في الدنيا فهذا الذي
ذكرناه وأما في الآخرة فتتولى الله تعالى وسوف يعطيك ريبك فترضى وفيه اشارة ايضا الى
شرف الفقراء وهو أن الله تعالى سوى بين طرد الفقراء وبين الاعراض عن اقبلة فقال
في طرد الفقراء فطردهم فكأن من الظالمين وقال في الاعراض عن اقبلة ولئن اتيت
أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم لمتاذا لمن الظالمين فكأنه تعالى قال الكعبة قبلة
وجهك والفقراء قبلة رحتي فأعرضك عن قبلة وجهك يوجب كونك طالما فالاعراض
عن قبلة رحتي كيف يكون (ونامنها) العرش قبلة الجملة والكرسي قبلة البررة والبيت
للمعمر قبلة السفر والكعبة قبلة المؤمنين والحق قبلة المتحيرين من المؤمنين قال الله
تعالى فأتينا تولوا وتم وجهه الله وثبت أن العرش مخلوق من الثور والكرسي من الدر
والبيت المعمور من الباقوت والكعبة من جبال نخعة من طور سينا وطور رزينا
والجودي وليالك وحرا والاشارة فيه كأن الله تعالى يقول ان كانت عليك ذنوب فتمح
هذه الجبال فأثبت الكعبة طالما أوتو جهت نحوها مصليا كفرتها عنك وغفرتها لك فهذا
جهة الوجوه المذكورة في هذا الباب والتحقيق هو الاول (المسئلة الخامسة) في حكمة
تحويل القبلة من جهة الى جهة قد ذكرنا شبهة القوم في انكار هذا التحويل وهي ان
الجهات لما كانت متساوية في جميع الصفات كان تحويل القبلة من جهة الى جهة مجرد
العبت فلا يكون ذلك من فعل الحكيم والجواب عنه أما على قول أهل السنة انه لا يجب
تعليق أحكام الله تعالى بالحكم فالامر ظاهر وأما على قول المعتزلة فلهم طريقان (الاول)
أنه لا يتبع اختلاف المصالح بحسب اختلاف الجهات وبيانه من وجوه (أحدها) أنه
إذا ترسخ في أوهام بعض الناس ان هذه الجهات أشرف من غيرها بسبب ان هذا البيت
بناء الخليل وعظمه كان هذا الانسان عند استقباله أشد تعظيما وخشوعا وذلك مصلحة
مطلوبة (وثانيها) انه لما كان بناء هذا البيت سببا لظهور دولة العرب كانت رغبتهم في تعظيمه
أشد (وثالثها) ان اليهود لما كانوا يعبرون للسلمين عند استقبال بيت المقدس بانه لولا
أنا أرسلناكم الى القبلة لما كنتم تعرفون القبلة فصارت تلك سببا لتشويش الخواطر وذلك
محل بالخضوع والخشوع فهذا يناسب الصواب عن تلك القبلة (ورابعها) أن الكعبة

تقدم ذكره من هدايته
تعالى الى الحق الذي عليه
عنه الصراط المستقيم
الذي هو الطريق
السوي الواقع في وسط
الطريق الجارية عن القصد
الى الجواب فانا اذا
فرضنا خطوطا كثيرة
واصلة بين نقطتين
مقابلتين فالخط المستقيم
انما هو الخط الواقع في
وسط تلك الخطوط
المتصلة ومن ضرورة
كونه وسطا بين الطرق
الجارية كون الامة المهتدية
اليه أمة وسطا بين الأمم
السائكة الى تلك الطرق
الزائغة أي متصفة
بالخصال الحميدة خبارا
وعدولا من كين بالعلم
والعمل (تكونوا شهداء
على الناس) بأن الله عز وجل
قد أوضح السبل وأرسل
الرسل فبلغوا ونصصوا
وذكر وافهل من مذكر
وهي غاية للعمل المذكور
مترتبة عليه فان العدالة
كما أشير اليه حيث كانت
هي الكيفية المتشابهة
التألفة من العفة التي هي
فضيلة القوة الشهوية
السهية والشجاعة التي
هي فضيلة القوة العنصرية
السبعة والحكمة التي
هي فضيلة القوة العقلية

للكعبة المشار اليها بقوله عز وجل لا ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا كان المنصف بها واقفا على الحقائق المودعة

في الكتاب المبين
المنطوي على أحكام
الدين وأحوال الأمم
أجمعين حاوي الشرائط
الشهادة عليهم روى
أن الأمم يوم القيامة
يُحجّدون تبليغ الأنبياء
عليهم السلام في طاعتهم
الله تعالى بالبينّة وهو أعلم
أقامة للحجة على المنكرين
وزيادة لحزبهم بأن
كذبهم من بعدهم من
الأمم فيؤتى بأمة محمد
صلى الله عليه وسلم
فيشهدون فيقول الأمم
من أين عرفتم فيقولون
علمنا ذلك بأخبار الله
تعالى في كتابه الناطق
على لسان نبيه الصادق
فيؤتى عند ذلك بالنبي
صلى الله عليه وسلم
ويسئل عن حال أمته
فيركيهم ويشهد
بعداتهم وذلك قوله عز
قائلا (و يكون الرسول
عليكم شهيدا) وكلمة
الاستعلاء في الشهيد
من معنى الرقيب والمهين
وقيل لتكونوا شهداء
على الناس في الدنيا
فيما لا يقبل فيه الشهادة
الامن العدول الاخيار

منشأ محمد صلى الله عليه وسلم فتعظيم الكعبة يقتضي تعظيم محمد عليه الصلاة والسلام
وذلك أمر مطلوب لأنه متى رسخ في قلوبهم تعظيمه كان قبولهم لاوامره ونواهيهم في الدين
والشريعة أسرع وأسهل والمفضي الى المطلوب مطلوب فكان تحويل القبلة مناسبا
(وخامسها) ان الله تعالى بين ذلك في قوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من
يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه فأمرهم الله تعالى حين كانوا بمكة أن يتوجهوا الى
بيت المقدس ليميزوا عن المشركين فلما هاجروا الى المدينة وبها اليهود أمروا بالتوجه الى
الكعبة ليميزوا عن اليهود * أما قوله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم فالهداية قد تقدم
القول فيها قالت المعتزلة انها هي الدلالة الموصلة والمعنى انه تعالى يدل على ما هو للعباد أصح
والصراط المستقيم هو الذي يؤديهم اذا تمسكوا به الى الجنة قال أصحابنا هذه الهداية
أما أن يكون المراد منها الدعوة أو الدلالة أو تحصيل العلم فيه والأولان باطلان لأنهما
عامان لجميع المكلفين فوجب حمله على الوجه الثالث وذلك يقضي بأن الهداية والاضلال
من الله تعالى * قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس
و يكون الرسول عليكم شهيدا) اعلم ان في هذه الآية مسائل (المسئلة الاولى) الكاف
في ذلك كاف التشبيه والمشبّه به أي شيء هو وفيه وجوه (أحدها) أنه راجع الى معنى
يهدي أي كما أنعمنا عليكم بالهداية كذلك أنعمنا عليكم بأن جعلناكم أمة وسطا (وثانيها)
قول أبي مسلم تقديره كما هديناكم الى قبلة هي أوسط القبل كذلك جعلناكم أمة وسطا
(وثالثها) أنه عائد الى ما تقدم من قوله في حق ابراهيم عليه السلام ولقد اصطفيناه في الدنيا
أي فكما اصطفيناه في الدنيا فكذلك جعلناكم أمة وسطا (ورابعها) يحتمل عندي أن
يكون التقدير والله المشرق والمغرب فهذه الجهات بعد استوائها في كونها ملكا لله وملكاً
له خص بعضها بمزيد التشريف والتكريم بأن جعله قبلة فضلا منه واجسانا فكذلك
العباد كلهم مشتركون في العبودية الا أنه خص هذا الامّة بمزيد الفضل والعدالة فضلا
منه واحسانا لا وجوبا (وخامسها) أنه قد يدكر ضمير الشيء وان لم يكن المضمّر مذكورا
اذا كان المضمّر مشهورا معروفا كقوله تعالى انا أنزلناه في ليلة القدر ثم من المشهور
المعروف عند كل أحد أنه سبحانه هو القادر على اعزاز من شاء واذلال من شاء فقوله
وكذلك جعلناكم أي ومثل ذلك الجعل العجيب الذي لا يقدر عليه أحد سواه جعلناكم
أمة وسطا (المسئلة الثانية) اعلم أنه اذا كان الوسط اسما حركت الوسط كقولك أمة
وسطا والظرف مخفف تقول جلست وسط القوم واختلفوا في تفسير الوسط وذكروا أموراً
(أحدها) ان الوسط هو العدل والدليل عليه الآية والخبر والشعر والنقل والمعنى أما الآية
فقوله تعالى قال أوسطهم أي أعدلهم وأما الخبر فما روى القفال عن الثوري عن أبي
سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم أمة وسطا قال عدلا وقال عليه الصلاة والسلام
خير الأمور أوسطها أي أعدلها وقيل كان النبي صلى الله عليه وسلم أوسطا قر يش نسباً

وقال عليه الصلاة والسلام عليكم بالوسط الاوسط وأما الشعر فقول زهير
 هم وسط يرضى الانام بحكمهم * اذا نزلت احدى اليمالى العظام
 وأما النقل فقال الجوهرى فى الصحاح وكذلك جعلناكم أمة وسطا أى عدلا وهو الذى
 قاله الاخفش والخليل وقطرب وأما المعنى فمن وجوه (أحدها) ان الوسط حقيقة فى
 البعد عن الطرفين ولا شك ان طرفى الافراط والتفريط رديئان فالتوسط فى الاخلاق
 يكون بعيدا عن الطرفين فكان متعذلا فاضلا (وثانيها) انما سمي العدل وسطا لانه
 لا يميل الى أحد الخصمين والعدل هو المعتدل الذى لا يميل الى أحد الطرفين (وثالثها)
 لا شك ان المراد بقوله وكذلك جعلناكم أمة وسطا طريقة المدح لهم لانه لا يجوز أن
 يذكر الله تعالى وصفا ويجعله كالعلة فى أن جعلهم شهودا له ثم يعطف على ذلك شهادة
 الرسول الا وذلك مدح فثبت ان المراد بقوله وسطا ما يتعلق بالمدح فى باب الدين ولا يجوز
 أن يمدح الله الشهود حال حكمه عليهم بكونهم شهودا الا بكونهم عدولا فوجب
 أن يكون المراد من الوسط العدالة (ورابعها) ان أعدل بقاع الشئ وسطه لان حكمه
 مع سائر أطرافه على سواء وعلى اعتدال والاطراف يتسارع اليها الخلل والفساد
 والاوساط محمية محوطة فلما صح ذلك فى الوسط صار كانه عبارة عن المعتدل الذى لا يميل
 الى جهة دون جهة (القول الثانى) ان الوسط من كل شئ خياره قالوا وهذا التفسير
 أولى من الاول لوجوه (الاول) ان لفظ الوسط يستعمل فى الجمادات قال صاحب
 الكشف اكرتت جملا من اعرابى بمكة للحج فقال أعطنى من سطاته أنه أراد من خيار
 الدنياير ووصف العدالة لا يوجد فى الجمادات فكان هذا التفسير أولى (الثانى) أنه
 مطابق لقوله تعالى كنتم خير أمة اخرجت للناس (الثالث) ان الرجل اذا قال فلان
 اوسطنا نسبا فالمعنى انه أكثر فضلا وهذا وسط فيهم ك واسطة القلادة وأصل هذا
 ان الاتباع يتخوشون الرئيس فهو فى وسطهم وهم حوله فقيل وسط لهذا المعنى (القول
 الرابع) يجوز أن يكونوا وسطا على معنى أنهم متوسطون فى الدين بين المفرط والمفرط
 والغالى والمقصر فى الاشياء لانهم لم يغلوا كما غلت النصارى فجعلوا ابنا والها ولا قصروا
 كتقصير اليهود فى قتل الانبياء وتبديل الكتب وغير ذلك مما قصر وافيه واعلم ان هذه
 الاقوال متقاربة غير متنافية والله أعلم (المسئلة الثالثة) احتج الاصحاب بهذه الآية
 على ان فعل العبد مخلوق لله تعالى لان هذه الآية دالة على ان عدالة هذه الامة وخيريتهم
 يجعل الله وخلقهم وهذا صريح فى المذهب قالت المعتزلة المراد من هذا الجعل فعل
 اللطاف التى علم الله تعالى انه متى فعلها لهذه الامة اختاروا عندها الصواب فى القول
 والعمل أجاب الاصحاب عنه من وجوه (الاول) ان هذا ترك للظاهر وذلك مما لا يصار
 اليه الا عند قيام الدلائل على أنه لا يمكن حمل الآية على ظاهرها الكناقد بينان الدلائل
 العقلية الباهرة ليست الامعنا أقصى ما للمعتزلة فى هذا الباب التمسك بفصل المدح والذم

والثواب والعقاب وقد بينا مرارا كثيرة ان هذه الطريقة منتقضة على أصولهم بمسئلة العلم ومسئلة الداعي والكلام المنقوض لالتفات اليه البتة (الوجه الثاني) انه تعالى قال قبل هذه الآية يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وقد بينا دلالة هذه الآية على قولنا في انه تعالى يخص البعض بالهداية دون البعض فهذه الآية يجب أن تكون محمولة على ذلك لتكون كل واحدة منهما مؤكدة لمضمون الاخرى (الوجه الثالث) ان كل ما في مقدور الله تعالى من اللطاف في حق الكل فقد فعله واذا كان كذلك لم يكن لتخصيص المؤمنين بهذا المعنى فائدة (الرابع) وهو ان الله تعالى ذكر ذلك في معرض الامتنان على هذه الامة وفعل اللطف واجب والواجب لا يجوز ذكره في معرض الامتنان (المسئلة الرابعة) احتج جمهور الاصحاب وجهور المعتزلة بهذه الآية على ان اجماع الامة حجة فقالوا أخبر الله تعالى عن عدالة هذه الامة وعن خيريتهم فلو أقدموا على شيء من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية واذا ثبت انهم لا يقدمون على شيء من المحظورات وجب أن يكون قولهم حجة فان قيل الآية متروكة الظاهر لان وصف الامة بالعدالة يقتضي اتصاف كل واحد منهم بها وخلاف ذلك معلوم بالضرورة فلا يد من حملها على البعض فتجوز حملها على الأئمة المعصومين سلمنا أنها ليست متروكة الظاهر لكن لانسلم ان الوسط من كل شيء خياره والوجوه التي ذكرتموها معارضة بوجهين (الاول) ان عدالة الرجل عبارة عن أداء الواجبات واجتناب المحرمات وهذا من فعل العبد وقد أخبر الله تعالى أنه جعلهم وسطا فاقضى ذلك ان كونهم وسطا من فعل الله تعالى وذلك يقتضي أن يكون كونهم وسطا غير كونهم عدولا والالزم وقوع مقدور واحد بقادرين وهو محال (الثاني) ان الوسط اسم لما يكون متوسطا بين شيئين فجعله حقيقة في العدالة والخيرية يقتضي الاشتراك وهو خلاف الاصل سلمنا اتصافهم بالخيرية ولكن لم لا يكفي في حصول هذا الوصف الاجتناب عن الكبائر فقط واذا كان كذلك احتمل ان الذي أجمعوا عليه وان كان خطأ لكنه من الصغائر فلا يقدح ذلك في خيريتهم ومما يؤيد هذا الاحتمال أنه تعالى حكم بكونهم عدولا ليكونوا شهداء على الناس وفعل الصغائر لا يمنع الشهادة سلمنا اجتنابهم عن الصغائر والكبائر ولكن الله تعالى بين ان اتصافهم بذلك انما كان لكونهم شهداء على الناس ومعلوم ان هذه الشهادة انما تحقق في الآخرة فيلزم وجوب تحقق عدالتهم هناك لان عدالة الشهود انما تعتبر حالة الاداء لا حالة التحمل وذلك لانزاع فيه لان الامة تصير معصومة في الآخرة فلم قلت انهم في الدنيا كذلك سلمنا وجوب كونهم عدولا في الدنيا لكن المخاطبين بهذا الخطاب هم الذين كانوا موجودين عند نزول هذه الآية لان الخطاب مع من لم يوجد محال واذا كان كذلك فهذه الآية تقتضي عدالة أولئك الذين كانوا موجودين في ذلك الوقت ولا تقتضي عدالة غيرهم فهذه الآية تدل على ان اجماع أولئك حق فيجب أن لا تمسك بالاجماع الا اذا علمنا حصول

قول كل أولئك فيه لكن ذلك لا يمكن الا اذا علمنا كل واحد من أولئك الاقوام بأعيانهم
وعلمنا بقاء كل واحد منهم الى ما بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم وعلمنا حصول أقوالهم
باسرهم في ذلك الاجماع ولما كان ذلك كالتعذر امتنع التمسك بالاجماع والجواب عن
قوله الآية متروكة الظاهر قلنا لا نسلم فان قوله وكذلك جعلناكم أمة وسطا يقتضي أنه تعالى
جعل كل واحد منهم عند اجتماعه مع غيره بهذه الصفة وعندنا انهم في كل أمر اجتمعوا
عليه فان كل واحد منهم يكون عدلا في ذلك الامر بل اذا اختلفوا فعند ذلك قد يفعلون
القبیح وانما قلنا ان هذا خطاب معهم حال الاجتماع لان قوله جعلناكم خطاب لمجموعهم
للكل واحد منهم وحده على أنا وان سلمنا ان هذا يقتضي كون كل واحد منهم عدلا لكننا
نقول ترك العمل به في حق البعض لدلائل قام عليه فوجب أن يبقى معمولا به في حق الباقي
وهذا معنى ما قال العلماء ليس المراد من الآية أن كلهم كذلك بل المراد انه لا بد وأن يوجد
فيما بينهم من يكون بهذه الصفة فاذا كنا لانعلمهم بأعيانهم افتقرنا الى اجتماع جماعتهم
على القول والفعل لكي يدخل المعتبرون في جعلتهم مثاله ان الرسول عليه الصلاة والسلام
اذا قال ان واحد امن أولاد فلان لا بد وأن يكون مصيبا في الرأي والتدبير فاذا لم نعلمه
بعينه ووجدنا أولاده مجتمعين على رأي علمناه حتملا انه لا بد وأن يوجد فيهم ذلك الحق فأما
اذا اجتمعوا سوى الواحد على رأي لم نحكم بكونه حقا لتجوز أن يكون الصواب مع ذلك
الواحد الذي خالف ولهذا قال كثير من العلماء اننا لو ميزنا في الامة من كان مصيبا
عن كان مخطئا كانت الحجة قائمة في قول المصيب ولم نعتبر البتة بقول المخطئ قوله لو كان
المراد من كونهم وسطا هو المراد من عدالتهم لزم أن يكون فعل العبد خلقا لله تعالى قلنا
هذا مذهبنا على ما تقدم بيانه قوله لم قلتم ان اخبار الله تعالى عن عدالتهم وخيريتهم
يقتضي اجتنابهم عن الصغائر قلنا خبر الله تعالى صدق والخبر الصدق يقتضي حصول
الخبر عنه وفعل الصغيرة ليس بخير فالجمع بينهما متناقض ولقائل أن يقول الاخبار عن
الشخص بأنه خير أعظم من الاخبار عنه بأنه خير في جميع الامور وفي بعض الامور ولذلك
فانه يصح تقسيمه الى هذين القسمين فيقال الخير اما أن يكون خيرا في بعض الامور دون
البعض أو في كل الامور ومورد التقسيم مشترك بين القسمين فمن كان خيرا من بعض
الوجوه دون البعض يصدق عليه انه خير فاذا ن اخبار الله تعالى عن خيرية الامة
لا يقتضي اخباره تعالى عن خيريتهم في كل الامور فثبت ان هذا لا ينافي اقدامهم على
الكبائر فضلا عن الصغائر وكننا قد نصرنا هذه الدلالة في اصول الفقه الا ان هذا
السؤال وارد عليها أما السؤال الآخر فقد أجيب عنه بأن قوله وكذلك جعلناكم أمة
وسطا خطاب لجميع الامة أولها وآخرها من كان منهم موجودا وقت نزول هذه الآية
ومن جاء بعدهم الى قيام الساعة كما أن قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام
يتناول الكل ولا يختص بالموجودين في ذلك الوقت وكذلك سائر تكاليف الله تعالى

واوامره وزواجه خطاب لجميع الامة فان قيل لو كان الامر كذلك لكان هذا خطابا لجميع من يوجد الى قيام الساعة فانما حكم لجماعتهم بالعدالة فن أين حكمت لاهل كل عصر بالعدالة حتى جعلتهم حجة على من بعدهم قلنا لانه تعالى لما جعلهم شهداء على الناس فلما اعتبرنا أول الامة وآخرها بمجموعها في كونها حجة على غيرها زالت الفائدة اذ لم يبق بعد انقضائها من تكون الامة حجة عليه فعلمنا ان المراد به أهل كل عصر ويجوز تسمية أهل العصر الواحد بالامة فان الامة اسم للجماعة التي تؤم جهة واحد ولا شك ان أهل كل عصر كذلك ولانه تعالى قال أمة وسطا فعبّر عنهم بلفظ النكرة ولا شك ان هذا يتناول أهل كل عصر (المسئلة الخامسة) اختلف الناس في ان الشهادة المذكورة في قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس تحصل في الآخرة أو في الدنيا فالقول الاول انها تقع في الآخرة والذاهبون الى هذا القول لهم وجهان (الاول) وهو الذي عليه الاكثرون ان هذه الامة تشهد للانبياء على أممهم الذين يكذبونهم روى ان الامم يحسدون تبليغ الانبياء فيطالب الله تعالى الانبياء بالبينة على أنهم قد بلغوا وهو أعلم فيؤتى بأمة محمد صلى الله عليه وسلم فيشهدون فتقول الامم من أين عرفتم فيقولون علمنا ذلك باخبار الله تعالى في كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق فيؤتى بمحمد عليه الصلاة والسلام فيسئل عن حال أمته فيركبهم ويشهد بعد التهم وذلك قوله فكيف اذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئناك على هؤلاء شهداء وقد طعن القاضي في هذه الرواية من وجوه (اولها) ان مدار هذه الرواية على ان الامم يكذبون أنبياءهم وهذا بناء على ان أهل القيامة قد يكذبون وهذا باطل عند القاضي الا اناسنتكلم على هذه المسئلة في سورة الانعام في تفسير قوله تعالى ثم لم تكن فتنتهم الا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على أنفسهم (وثانيها) ان شهادة الامة وشهادة الرسول مستندة في الآخرة الى شهادة الله تعالى على صدق الانبياء واذا كان كذلك فلم يشهد الله تعالى لهم بذلك ابتداء وجوابه الحكمة في ذلك تمييز أمة محمد صلى الله عليه وسلم في الفضل عن سائر الامم بالمبادرة الى تصديق الله تعالى وتصديق جميع الانبياء والايمان بهم جميعا فهم بالنسبة الى سائر الامم كالعدل بالنسبة الى الفاسق فلذلك يقبل الله شهادتهم على سائر الامم ولا يقبل شهادة الامم عليهم اظهارا لعدالتهم وكشفا عن فضيلتهم ومنقبتهم (وثالثها) ان مثل هذه الاخبار لا تسمى شهادة وهذا ضعيف لقوله عليه الصلاة والسلام اذا علمت مثل الشمس فاشهدوا الشيء الذي أخبر الله تعالى عنه فهو معلوم مثل الشمس فوجب جواز الشهادة عليه (الوجه الثاني) قالوا معنى الآية لتشهدوا على الناس بأعمالهم التي خالفوا الحق فيها قال ابن زيد الاشهاد أربعة (أولها) الملائكة الموكلون بأثبات اعمال العباد قال الله تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد وقال ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقال وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون (وثانيها) شهادة الانبياء وهو المراد بقوله

تعالى حاكيا عن عيسى عليه السلام و كنت عليهم شهيدا مادمت فيهم فلما توفيتني كنت
أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيء شهيد وقال في حق محمد صلى الله عليه وسلم وأمة
في هذه الآية لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وقال فكيف
إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئناك على هؤلاء شهيدا (وثالثها) شهادة أمة محمد خاصة
قال تعالى وجي بالنبيين والشهداء وقال تعالى ويوم يقوم الشهداء (ورابعها) شهادة
الجوارح وهي بمنزلة الاقرار بل أعجب منه قال تعالى يوم تشهد عليهم ألسنتهم الآية وقال
اليوم نختم على أفواههم الآية (القول الثاني) ان أداء هذه الشهادة انما يكون
في الدنيا وتقريره ان الشهادة والمشاهدة والشهود هو الرؤية يقال شاهدت كذا إذا رأيته
وأبصرته ولما كان بين الابصار بالعين وبين المعرفة بالقلب مناسبة شديدة لا جرم قد تسمى
المعرفة التي في القلب مشاهدة وشهودا والعارف بالشيء شاهدا وشاهدا ثم سميت الدلالة
على الشيء شاهدا على الشيء لانها هي التي به صار الشاهد شاهدا ولما كان الخبر عن
الشيء والمبين لحاله جاريا مجرى الدليل على ذلك سمي ذلك الخبر أيضا شاهدا ثم اختص هذا
اللفظ في عرف الشرع بمن يخبر عن حقوق الناس بألفاظ مخصوصة على جهات
مخصوصة إذا عرفت هذا فنقول ان كل من عرف حال شيء وكشف عنه كان شاهدا عليه
والله تعالى وصف هذه الأمة بالشهادة فهذه الشهادة اما أن تكون في الآخرة أو في الدنيا
لا جأزا أن تكون في الآخرة لان الله تعالى جعلهم عدولا في الدنيا لاجل أن يكونوا شهداء
وذلك يقتضي ان يكونوا شهداء في الدنيا انما قلنا انه تعالى جعلهم عدولا في الدنيا لانه
تعالى قال وكذلك جعلناكم أمة وهذا اخبار عن الماضي فلا أقل من حصوله في الحال
وانما قلنا ان ذلك يقتضي صيرورتهم شهودا في الدنيا لانه تعالى قال وكذلك جعلناكم
أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس رتب كونهم شهداء على صيرورتهم وسطا ترتيب
الجزاء على الشرط فاذا حصل وصف كونهم وسطا في الدنيا وجب أن يحصل وصف كونهم
شهداء في الدنيا فان قيل تحمل الشهادة لا يحصل الا في الدنيا وتحمل الشهادة قد يسمى
شاهدا وان كان الاداء لا يحصل الا في القيامة قلنا الشهادة المعتبرة في الآية هي الاداء
لا التحمل بدليل انه تعالى اعتبر العدالة في هذه الشهادة والشهادة التي يعتبر فيها العدالة
هي الاداء لا التحمل فثبت ان الآية تقتضي كون الأمة مؤدين للشهادة في دار الدنيا وذلك
يقتضي أن يكون مجموع الأمة إذا أخبروا عن شيء أن يكون قولهم حجة ولا معنى لقولنا
الاجماع حجة الا هذا فثبت ان الآية تدل على ان الاجماع حجة من هذا الوجه أيضا واعلم
ان الدليل الذي ذكرناه على صحة هذا القول لا يبطل القولين الاولين لانا بينا بهذه الدلالة
وان الأمة لا بد وأن يكونوا شهودا في الدنيا وهذا لا ينافي كونهم شهودا في القيامة أيضا
على الوجه الذي وردت الاخبار به فالخلاص ان قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس
اشارة الى ان قولهم عند الاجماع حجة من حيث ان قولهم عند الاجماع يبين للناس الحق

(وما جعلنا القبلة التي كنت عليها) جرد الخطاب للنبي ﷺ ١٤ صلى الله عليه وسلم رمزا الى ان مضمون الكلام

ويؤكد ذلك قوله تعالى ويكون الرسول عليكم شهيدا يعني مؤديا ومثبتا ثم لا يمتنع أن تحصل مع ذلك لهم الشهادة في الآخرة فيجري الواقع منهم في الدنيا مجرى التحمل لانهم اذا أثبتوا الحق عرفوا عنده من القابل ومن الراد ثم يشهدون بذلك يوم القيامة كما ان الشاهد على العقود يعرف ما الذي تم وما الذي لم يتم ثم يشهد بذلك عند الحاكم (المسئلة السادسة) دلت الآية على ان من ظهر كفره وفسقه نحو المشبهة والخوارح والروافض فانه لا يعتد به في الاجماع لان الله تعالى انما جعل الشهداء من وصفهم بالعدالة والخيرية ولا يختلف في ذلك الحكم من فسق أو كفر بقول أو فعل ومن كفر بالنص أو كفر بالتأويل (المسئلة السابعة) انما قال شهداء على الناس ولم يقل شهداء للناس لان قولهم يقتضي التكليف اما بقول واما بفعل وذلك عليه لاله في الحال فان قيل لم أخرت صلة الشهادة أولا وقد مت آخرها قلنا لان الغرض في الاول اثبات شهادتهم على الامم وفي الآخر الاختصاص بكون الرسول شهيدا عليهم ﷺ قوله تعالى (وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع ايمانكم ان الله بالناس لرؤف رحيم) اعلم ان قوله وما جعلنا معناه ما شرعنا وما حكمنا كقوله ما جعل الله من بحيرة أي ما شرعها ولا جعلها ديناً وقوله كنت عليها أي كنت معتقدا لاستقبالها كقول القائل كان فلان على فلان دين وقوله التي كنت عليها ليس بصفة للقبلة انما هو ثاني مفعولي جعل يريد وما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها ثم ههنا وجهان (الاول) أن يكون هذا الكلام بيانا للحكمة في جعل الكعبة قبلة وذلك لانه عليه الصلاة والسلام كان يصلي بمكة الى الكعبة ثم أمر بالصلاة الى بيت المقدس بعد الهجرة تأليفا لليهود ثم حول الى الكعبة فنقول وما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها أولا يعني وما رد ذلك اليها الامتحان للناس وابتلاء (الثاني) يجوز أن يكون قوله التي كنت عليها سائلا للحكمة في جعل بيت المقدس قبلة يعني ان اصل أمرك أن تستقبل الكعبة وان استقبلت بيت المقدس كان أمرا عارضا لغرض وانما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها قبل وقتك هذا وهي بيت المقدس لنتحقق الناس وننظر من يتبع الرسول ومن لا يتبعه وينفر عنه وههنا وجه ثالث ذكره أبو مسلم فقال اولا الروايات لم تدل الآية على قبلة من قبل كان الرسول عليه الصلاة والسلام عليها لانه قد يقال كنت بمعنى صرت كقوله تعالى كنتم خير أمة وقد يقال كان في معنى لم يزل كقوله تعالى وكان الله عزير حكما فلا يمتنع أن يراد بقوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها أي التي لم تزل عليها وهي الكعبة الا كذا وكذا أما قوله الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه ففقيه مسائل (المسئلة الاولى) اللام في قوله الا لنعلم لام الغرض والكلام في انه هل يصح الغرض على الله أو لا يصح وبتقدير أن لا يصح فكيف تأويل هذا الكلام فقد تقدم (المسئلة الثانية) وما جعلنا كذا وكذا الا لنعلم كذا يوهم ان العلم بذلك الشيء لم يكن حاصلًا

من الاسرار الحقيقة بأن يخص معرفته به عليه السلام وليس الموصول صفة للقبلة بل هو مفعول ثان للجعل وما قيل من ان الجعل تحويل الشيء من حالة الى اخرى فالملبس بالحالة الثانية هو المفعول الثاني كما في قولك جعلت الطين خزفا فينبغي ان يكون المفعول الاول هو الموصول والثاني هو القبلة فكلام صناعي ينساق اليه الذهن بحسب النظر الجليل ولكن التأمل اللائق يهدي الى العكس فان المقصود افادته ليس جعل الجهة قبله لا غير كما يفيد ما ذكر بل هو جعل القبلة المحققة الوجود هذه الجهة دون غيرها والمراد بالموصول هي الكعبة فانه عليه الصلاة والسلام كان يصلي اليها ولا ثم لما هاجر أمر بالصلاة الى الصخرة تأليفا لليهود أو هي الصخرة لما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما من ان قبلته عليه السلام بمكة كانت بيت المقدس

الا انه كان يجعل الكعبة بينه وبينه وعلى هذه الرواية لا يمكن ان يراعى القبلة الاولى الكعبة وأما ﴿فهو﴾

الصخرة فيتأني ارادتها على الروايتين والمعنى ١٥ * على الاول وما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها

فهو فعل ذلك الفعل ليحصل له ذلك العلم وهذا يقتضي ان الله تعالى لم يعلم تلك الاشياء قبل وقوعها ونظيره في الاشكال قوله ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقوله الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا وقوله لعله يتذكر أو يخشى وقوله فليعلمن الله الذين صدقوا وقوله أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين وقوله وما كان له عليهم من سلطان الا نعلم من يؤمن بالآخرة والكلام في هذه المسئلة قدم مستقصى في قوله واذا بتلى والمفسرون أجابوا عنه من وجوه (احدها) ان قوله الا نعلم معناه الا يعلم حزينا من النبيين والمؤمنين كما يقول الملك قبحنا البلدة الفلانية بمعنى قبحها أولساونا ومنه يقال قبح عمر السواد ومنه قوله عليه الصلاة والسلام فيما يحكيه عن ربه استقرضت عبيدي فلم يقرضني وشتني ولم يكن ينبغي له أن يشتمني بقول وادهراه وأنا الدهر وفي الحديث من أهان لي وليا فقد أهانني (وثانيها) معناه ليحصل المعلوم فيصير موجودا ثم اذا صار موجودا علمه الله موجودا فانه قبل وجوده يستحيل أن يعلمه الله موجودا فتقوله الا نعلم معناه الا نعلمه موجودا فان قيل فهذا يقتضي حدوث العلم قلنا اختلفوا في ان العلم بأن الشيء سيوجد هل هو علم بوجوده اذا وجد الخلاف فيه مشهور (وثالثها) الالتميز هو الاء من هو الاء بانكشاف ما في قلوبهم من الاخلاص والنفاق فيعلم المؤمنون من يوالون منهم ومن يعادون فسمى التميز علما لانه أحد فوائد العلم وثمراته (ورابعها) الا نعلم معناه الالتميز ومجاز هذا ان العرب تضع العلم مكان الرؤية والرؤية مكان العلم كقوله ألم تركيف ورأيت وعلمت وشهدت ألفاظ متعاقبة (وخامسها) ما ذهب اليه الفراء وهو ان حدوث العلم في هذه الآية راجع الى مخاطبين ومثاله ان جاهلا وعاقلا اجتمعا فيقول الجاهل الخطب يحرق النار ويقول العاقل بل النار تحرق الخطب وسنجمع بينهما لنعلم أيهما يحرق صاحبه معناه لنعلم أينما الجاهل فكذلك قوله الا نعلم أي الاتعلموا والغرض من هذا الجنس من الكلام الاستمالة والرفق في الخطاب كقوله وانا وأياكم لعلى هدى فأضاف الكلام الموهم للشك الى نفسه ترفيحا للخطاب ورفقا بالمخاطب فكذلك قوله الا نعلم (وسادسها) نعاملكم معاملة المخبر الذي كانه لا يعلم اذا عدل يوجب ذلك (وسابعها) ان العلم صلة زائدة فقوله الا نعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه معناه الا ليحصل اتباع المتبعين وانقلاب المتقلبين ونظيره قولك في الشيء الذي تنفيه عن نفسك ما علم الله هذا مني أي ما كان هذا مني والمعنى انه لو كان اعلمه الله (المسئلة الثالثة) اختلفوا في ان هذه المحنة حصلت بسبب تعيين القبلة أو بسبب تحويلها فن الناس من قال انما حصلت بسبب القبلة لانه عليه الصلاة والسلام كان يصلي الى الكعبة فلما جاء المدينة صلى الى بيت المقدس فشق ذلك على العرب من حيث انه ترك قبلتهم ثم انه لما حوله مرة أخرى الى الكعبة شق ذلك على اليهود من حيث انه ترك قبلتهم وأما الاكثرون من أهل التحقيق قالوا هذه المحنة انما حصلت بسبب التحويل فانهم قالوا ان

والمؤمنين واسناده اليه سبحانه لما انهم خواصه اوليتميز الثابت عن المتزلزل كقوله

أترضى اثيروهي الكعبة وعلى الثاني وما جعلناها التي كنت عليها قبل هذا الوقت وهي الصخرة (الا نعلم) استثناء مفرغ من اعم العلل أي وما جعلنا ذلك لشيء من الاشياء الا لنمتحن الناس أي نعاملهم معاملة من يمتحنهم ونعلم حينئذ (من يتبع الرسول) في التوجه الى ما أمر به من الدين او القبلة والالتفات الى الغيبة مع ايراده عليه السلام بعنوان الرسالة للاشعار بعلية الاتباع (ممن ينقلب على عقبيه) يرتد عن دين الاسلام او لا يتوجه الى القبلة الجديدة او لنعلم الآن من يتبع الرسول ممن لا يتبعه وما كان لعارض يزول بزواله وعلى الاول ما وردناك الى ما كنت عليه الا نعلم الثابت على الاسلام والناكص على عقبيه لقلقه وضعف ايمانه والمراد بالعلم ما يدور عليه فلك الجزاء من العلم الحالي أي ليتعلق علمنا به موجودا بالفعل وقيل المراد علم الرسول عليه السلام

على بناء المجمل
من صيغة الغيبة والعلم
اما بمعنى المعرفة او متعلق
بما في من من معنى
الاستفهام او مفعوله الثاني
ممن ينقلب الخ اي لنعلم
من يتبع الرسول متميزا
ممن ينقلب على عقبيه
(وان كانت لكبيرة)
أي شاقة ثقيلة وان هي
المخففة من الثقيلة دخلت
على ناسخ المبتدأ والخبر
واللام هي الفارقة بينها
وبين النافية كما في قوله
تعالى ان كان وعد ربنا
لمفعولا وزعم الكوفيون
أنها نافية واللام بمعنى
الاى ما كانت الاكيرة
والضمير الذي هو اسم
كان راجع الى ما دل عليه
قوله تعالى وما جعلنا القبلة
التي كنت عليها من الجبل
أو التولية أو التحويلة
أو الردة أو القبلة وقرئ
لكبيرة بالرفع على ان كان
مزيدة كما في قوله * واخوان
لنا كانوا اكرام * وأصله
وان هي لكبيرة كقوله
ان زيد ينطلق

محجرا صلى الله عليه وسلم لو كان على يقين من أمره لما تغير رأيه روى القفال عن ابن جريج
انه قال بلغني انه رجع ناس ممن أسلم وقالوا مرة ههنا ومرة ههنا وقال السدي لما توجه النبي
عليه الصلاة والسلام نحو المسجد الحرام اختلف الناس فقال المنافقون ما بالهم كانوا
على قبلة ثم تركوها وقال المسلمون لسنا نعلم حال اخواننا الذي ماتوا وهم يصلون نحو بيت
المقدس وقال اخرون اشتاق الى بلد أبيه ومولده وقال المشركون تحير في دينه واعلم
ان هذا القول الاخير أولى لان الشبهة في أمر النسخ أعظم من الشبهة الحاصلة
بسبب تعيين القبلة وقد وصفها الله تعالى بالكبيرة فقال وان كانت لكبيرة الاعلى الذين
هدى الله فكان حله عليه أولى (المسئلة الرابعة) قوله ممن ينقلب على عقبيه استعارة
ومعناه من يكفر بالله ورسوله ووجه الاستعارة ان المنقلب على عقبيه قد ترك ما بين يديه
وأدبر عنه فلما تركوا الايمان والدلائل صاروا بمنزلة المدبر عما بين يديه فوصفوا بذلك
كما قال الله تعالى ثم أدبر واستكبر وكما قال كذب وتولى وكل ذلك تشبيه أما قوله تعالى وان
كانت ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ان المكسورة الخفيفة معناها على أربعة أوجه جزاء
ومخففة من الثقيلة وحذف زائدة أما الجزاء فهي تفيد ربط إحدى الجملتين بالآخرى
فالمستلزم هو الشرط واللازم هو الجزاء كقولك ان جئتني أكرمك وأما الثانية وهي
المخففة من الثقيلة فهي تفيد تأكيد المعنى في الجملة بمنزلة ان المشددة كقولك ان زيدا
لقائم قال الله تعالى ان كل نفس لما عليها حافظ وقال ان كان وعد ربنا لمفعولا ومثله في
القرآن كثير والغرض في تخفيفها ايلأوها ما لم يجز أن يليها من الفعل وانما لزم اللام هذه
المخففة للعوض عما حذف منها والفرق بينها وبين التي للجمد في قوله تعالى ان الكافرون
الافى غرور وقوله ان أتبع الاما يوحى الى اذ كانت كل واحدة منهما يليها الاسم والفعل
جميعا كما وصفنا وأما الثالثة وهي التي للجمد كقوله ان الحكم الله وقال ان تتبعون
الا الظن وقال ولئن زالتا ان امسكهما اي ما امسكهما وأما الرابعة وهي الزائدة فكقولك
ما ان رأيت زيدا اذا عرفت هذا فنقول ان في قوله وان كانت لكبيرة هي المخففة التي
تلزمها اللام والغرض منها تأكيد المعنى في الجملة (المسئلة الثانية) الضمير في قوله كانت
الى أى شئ يعود فيه وجهان (الاول) أنه يعود الى القبلة لانه لا بد له من مذكور سابق
وما ذاك الا القبلة في قوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها (الثاني) انه عائد الى ما دل
عليه الكلام السابق وهي مفارقة القبلة والتأنيث للتولية لانه قال ما ولاهم عن قبلتهم
التي كانوا عليها ثم قال عطف على هذا وان كانت لكبيرة أى وان كانت لتولية لان قوله
ما ولاهم يدل على التولية كما قيل في قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه
لفسق ويحتمل أن يكون المعنى وان كانت هذه الفعلة نظيره قوله فيها ونعمت واعلم أن هذا
البحث متفرع على المسئلة التي قدمناها وهي ان الامتحان والابتلاء حصل بنفس
القبلة أو بتحويل القبلة وقد بينا أن الثاني أولى لان الاشكال الحاصل بسبب النسخ

أقوى من الاشكال الحاصل بسبب تلك الجهات ولهذا وصفه الله تعالى بالكبيرة في قوله
وان كانت لكبيرة أما قوله تعالى لكبيرة فالمعنى لثقلها شاقة مستنكرة كقوله كبرت كلمة
تخرج من أفواههم أي عظمت الفرية بذلك وقال الله تعالى سبحانه هذا بهتان عظيم
وقال ان ذلكم كان عند الله عظيماً ثم اننا قلنا الامتحان وقع بنفس القبله قلنا ان تركها
ثقل عليهم لان ذلك يقتضى ترك الالف والعادة والاعراض عن طريقة الآباء والاسلاف
وان قلنا الامتحان وقع بتحرى القبله قلنا انها ثقيلة من حيث ان الانسان لا يمكنه أن
يعرف أن ذلك حق الا بعد أن عرف مسألة النسخ وتخلص عما فيها من السؤالات وذلك أمر
ثقل صعب الاعلى من هدا الله تعالى حتى عرف أنه لا يستنكر نقل القبله من جهة الى
جهة كما لا يستنكر نقله اياهم من حال الى حال في الصحة والسقم والغنى والفقر فمن اهتدى
لهذا النظر ازداد بصره ومن سفل واتبع الهوى وظواهر الامور ثقلت عليه هذه المسئلة
أما قوله الاعلى الذين هدى الله فاحج اصحاب بهذه الآية في مسألة خلق الاعمال فقالوا
المراد من الهداية اما الدعوة أو وضع الدلالة أو خلق المعرفة والوجهان الاولان ههنا
باطلان وذلك لانه تعالى حكم بكونها ثقيلة على الكل الاعلى الذين هدى الله فوجب أن
يقال ان الذي هداه لا يثقل ذلك عليه والهداية بمعنى الدعوة ووضع الدلائل عامدة في حق
الكل فوجب أن لا يثقل ذلك على أحد من الكفار فلما ثقل عليهم علمنا أن المراد من
الهداية ههنا خلق المعرفة والعلم وهو المطلوب قالت المعتزلة (الجواب عنه) من ثلاثة
أوجه (أحدها) ان الله تعالى ذكرهم على طريق المدح فخصهم بذلك (وثانيها) أراد به
الاهتداء (وثالثها) انه هم الذين انتفعوا بهدى الله فغيرهم كأنه لم يعتد بهم (والجواب) عن
الكل انه ترك للظاهر فيكون على خلاف الاصل والله أعلم أما قوله تعالى وما كان الله ليضيع
ايمانكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ان رجلاً من المسلمين كابي امامة وسعد بن زرارة
والبراء بن عازب والبراء بن معرور وغيرهم ماتوا على القبله الاولى فقال عشائريهم يا رسول
الله توفي اخواننا على القبله الاولى فكيف حالهم فأمر الله تعالى هذه الآية واعلم أنه
لا بد من هذا السبب والالم يتصل ببعض الكلام ببعض ووجه تقرير الاشكال أن الذين
لم يجوزوا النسخ الامع البداء يقولون انه لما تغير الحكم وجب أن يكون الحكم مفسدة
وباطل افوقع في قلبهم بناء على هذا السؤال ان تلك الصلوات التي أتوا بها متوجهين الى بيت
المقدس كانت ضائعة ثم ان الله تعالى أجاب عن هذا الاشكال وبين أن النسخ نقل من
مصلحة الى مصلحة ومن تكليف الى تكليف والاول كالثاني في أن القائم به متمسك بالدين
وان من هذا حاله فانه لا يضيع أجره ونظيره ما سألو ابا عبد الله عن رجل كان يشربها
فأنزل الله تعالى ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فعر فهم الله تعالى أنه
لا جناح عليهم فيما مضى لما كان ذلك باباحة الله تعالى فان قيل اذا كان ذلك الشك انما
تولد من تجويز البداء على الله تعالى فكيف يليق ذلك بالصحابه قلنا (الجواب عنه) من وجوه

(الاعلى الذين هدى
الله) أي الى سر الاحكام
الشرعية المبنية على
على الحكم والمصالح
اجمالا وتفصيلا وهم
المهديون الى الصراط
المستقيم الثابتون على
الايمان واتباع الرسول
عليه السلام (وما كان
الله ليضيع ايمانكم) أي
ما صح وما استقام له
ان يضيع ثباتكم على
ايمان بل شكر صنيعكم
وأعدل لكم الثواب العظيم
وقيل ايمانكم بالقبله
المنسوخة وصلا تتكم
اليها لما روى أنه عليه
السلام لما توجه الى
الكعبة قالوا كيف حال
اخواننا الذين مضوا
وهم يصلون الى بيت
المقدس فنزلت

(أحدها) ان ذلك الشك وقع لمنافق فذكر الله تعالى ذلك لينكره المسلمون جوابا لسؤال
 ذلك المنافق (وثانيها) لعلهم اعتقدوا ان الصلاة الى الكعبة أفضل فقالوا ليت اخواننا
 ممن مات أدرك ذلك فذكر الله تعالى هذا الكلام جوابا عن ذلك (وثالثها) لعله تعالى ذكر
 هذا الكلام ليكون دافعا لذلك السؤال لو خطر ببالهم (القول الثاني) وهو قول ابن زيد
 ان الله تعالى اذا علم أن الصلاح في نقلكم من بيت المقدس الى الكعبة فلو أقرم على
 الصلاة الى بيت المقدس كان ذلك اضاعة منه لصلاتكم لانها تكون على هذا التقدير خالية
 عن المصالح فتكون ضائعة والله تعالى لا يفعل ذلك (القول الثالث) انه تعالى لما ذكر
 ما عليهم من المشقة في هذا التحويل عقبه بذكر ما لهم عنده من الثواب وأنه لا يضيع
 ما عملوه وهذا قول الحسن (القول الرابع) كأنه تعالى قال وفقتكم لقبول هذا التكليف
 لئلا يضيع ايمانكم فانهم لو ردوا هذا التكليف لكفروا ولو كفر والضاع ايمانهم فقال
 وما كان الله ليضيع ايمانكم فلا جرم وفقتكم لقبول هذا التكليف وأعانكم عليه
 (المسئلة الثانية) اختلفوا في ان قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم خطاب مع من على
 قولين (الاول) انه مع المؤمنين وذكر القفال على هذا القول وجوها أربعة (الاول) ان الله
 خاطب به المؤمنين الذين كانوا موجودين حينئذ وذلك جواب عما سألوه من قبل (الثاني)
 أنهم سألوا عن مات قبل نسخ القبله فاجابهم الله تعالى بقوله وما كان الله ليضيع ايمانكم
 أي واذا كان ايمانكم الماضي قبل النسخ لا يضيعه الله فكذلك ايمان من مات قبل
 النسخ (الثالث) يجوز أن يكون الاحياء قد توهّموا أن ذلك لما نسخ بطل وكان ما يؤتى به
 بعد النسخ من الصلاة الى الكعبة كفارة لما سلف واستغنوا عن السؤال عن أمر أنفسهم
 لهذا الضرب من التأويل فسألوا عن اخوانهم الذين ماتوا ولم يأتوا بما يكفر ما سلف فقل
 وما كان الله ليضيع ايمانكم والمراد أهل ملتكم كقوله لليهود الحاضر بن في زمان محمد
 صلى الله عليه وسلم واذا قتلتم نفسا واذفرقنا بكم البحر (الرابع) يجوز أن يكون السؤال
 واقعا عن الاحياء والاموات معافانهم أشفقوا على ما كان من صلاتهم أن يبطل ثوابها
 وكان الاشفاق واقعا في الفريقين فقل ايمانكم للاحياء والاموات اذ من شأن العرب
 اذا أخبروا عن حاضر وغائب أن يغلبوا الخطاب فيقولوا كنت أنت وفلان الغائب فعلمنا
 والله أعلم (القول الثاني) قول أبي مسلم وهو انه يحتمل أن يكون ذلك خطابا لأهل الكتاب
 والمراد بالايان صلاتهم وطاعتهم قبل البعثة ثم نسخ وانما اختار أبو مسلم هذا القول
 لئلا يلزمه وقوع النسخ في شرعنا (المسئلة الثالثة) استدلّت المعتزلة بقوله وما كان الله
 ليضيع ايمانكم على ان الايمان اسم لفعل الطاعات فانه تعالى أراد بالايان ههنا الصلاة
 (والجواب) لان اسم الايمان من الايمان ههنا الصلاة بل المراد منه التصديق والاقرار
 فكانه تعالى قال انه لا يضيع تصديقكم بوجوب تلك الصلاة سلمنا أن المراد من الايمان
 ههنا الصلاة ولكن الصلاة أعظم آثار الايمان وأشرق نتائجه وفوائده فجاز اطلاق اسم

واللام في ليضيع امامتعلقة
 بالخبر المقدّر لكان كما هو
 رأى البصرية وانتصاب
 الفعل بعدها بأن المقدرة
 أي ما كان الله مريدا
 أو متصدا بالان يضيع
 الخ ففي توجيه النفي الى
 ارادة الفعل تأكيد
 ومبالغة ليس في توجيهه
 الى نفسه واما مزيدة
 للتأكيد ناصبة للفعل
 بنفسها كما هو رأى
 الكوفية ولا يقدح في
 ذلك زيادتها كما لا يقدح
 زيادة حروف الجر في
 عملها

الايان على الصلاة على سبيل الاستعارة من هذه الجهة (المسئلة الرابعة) قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم اي لا يضيع ثواب ايمانكم لان الايمان قد انقضى وفنى وما كان كذلك استحالة حفظه واضاعته الا ان استحقاق الثواب قائم بعد انقضائه فصح حفظه واضاعته وهو كقوله تعالى اني لا اضيع عمل عامل منكم اما قوله ان الله بالناس لرؤف رحيم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال القفال رحمه الله الفرق بين الرأفة والرحمة ان الرأفة مبالغة في رحمة خاصة وهي دفع المكروه وازالة الضرر كقوله ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله أي لا ترأفوا بهما فترفعوا الجلد عنهما وأما الرحمة فانها اسم جامع يدخل فيه ذلك المعنى ويدخل فيه الافضال والانعام وقد سمي الله تعالى المطر رحمة فقال وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته لانه افضال من الله وانهام فذكر الله تعالى الرأفة أولا بمعنى أنه لا يضيع أعمالهم ويخفف المحن عنهم ثم ذكر الرحمة لتكون أعم وأشمل ولا تختص رحمته بذلك النوع بل هو رحيم من حيث أنه دافع للمضار التي هي الرأفة وجالب للمنافع معا (المسئلة الثانية) ذكر وافي وجه تعلق هذين الاسمين بما قبلهما وجوها (أحدها) أنه تعالى لما أخبر أنه لا يضيع ايمانهم قال ان الله بالناس لرؤف رحيم والرؤف كيف يتصور منه هذه الاضاعة (وثانيها) أنه رؤف رحيم فلذلك ينقلكم من شرع الى شرع آخر وهو أصلح لكم وأنفع في الدين والدنيا (وثالثها) قال وان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله فكانه تعالى قال وانما هداهم الله لانه رؤف رحيم (المسئلة الثالثة) قرأ أبو عمرو وحزرة والكسائي وأبو بكر عن عاصم رؤف رحيم مهموزا غير مشبع على وزن ر ع ف والباقون رؤف مثقلا مهموزا مشبعا على وزن ر ع وف وفيه أربع لغات رؤف أيضا كحذر ورأف على وزن فعل (المسئلة الرابعة) استدلت المعتزلة بهذه الآية على انه تعالى لا يخلق الكفر ولا الفساد قال لانه تعالى بين انه بالناس لرؤف رحيم والكافر من الناس فوجب أن يكون رؤفا رحيا بهم وانما يكون كذلك لولم يخلق فيهم الكفر الذي يجرهم الى العقاب الدائم والعذاب السرمدي ولولم يكلفهم ما لا يطيقون فانه تعالى لو كان مع مثل هذا الاضرار رؤفا رحيا فعلى أي طريق يتصور أن لا يكون رؤفا رحيا واعلم أن الكلام عليه قد تقدم مرارا والله أعلم * قوله تعالى (قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون) اعلم أن قوله قد نرى تقلب وجهك في السماء فيه قولان (القول الاول) وهو المشهور الذي عليه أكثر المفسرين أن ذلك كان لا انتظار تحويله من بيت المقدس الى الكعبة والقائلون بهذا القول ذكروا وجوها (أحدها) أنه كان يكره التوجه الى بيت المقدس ويحب التوجه الى الكعبة الا أنه ما كان يتكلم بذلك فكان يقلب وجهه في السماء لهذا المعنى * روى عن ابن عباس أنه قال يا جبريل وددت أن الله تعالى صرفني عن قبلة اليهود الى غيرها فقد كرهتها فقال له جبريل أنا عبد مثلك

وقوله تعالى (ان الله بالناس لرؤف رحيم) تحقيق وتقرير للحكم وتعليل له فان اتصافه عز وجل بهما يقتضي لا محالة ان لا يضيع اجورهم ولا يدع ما فيه صلاحهم والباء متعلقة برؤف وتقديمه على رحيم مع كونه ابلغ منه لما مر في وجه تقديم الرحمن على الرحيم وقيل الرحمة أكثر من الرأفة في الكمية والرأفة أقوى منها في الكيفية لانها عبارة عن ايصال النعم الضافية عن الآلام والرحمة ايصال النعمة مطلقا وقد يكون مع الالم كقطع العضو المتأكل وقرئ رؤف بغير مد كندس (قد نرى تقلب وجهك في السماء) أي ترده وتصرف نظرك في جهتها اطلعا للوحي وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقع في روعه ويتوقع من ربه عز وجل أن يحوله الى الكعبة لانها قبلة ابراهيم وأدعى للعرب الى الايمان لانها مفخرتهم ومزارهم ومطافهم ولخالفه اليهود فكان يراعى نزول جبريل بالوحي بالتحويل

فاسأل ربك ذلك فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يديم النظر الى السماء رجاء مجيء
جبريل بما سأل فأنزل الله تعالى هذه الآية وهو لاء ذكروا في سبب هذه المحنة أمورا
الاول أن اليهود كانوا يقولون انه يخالفنا ثم نه يتبع قلوبنا ولولا نحن لم يدر أين يستقبل
فعند ذلك كره أن يتوجه الى قبلتهم (الثاني) أن الكعبة كانت قبلة ابراهيم (الثالث) أنه
عليه السلام كان يقدر أن يصير ذلك سببا لاستمالة العرب ولدخولهم في الاسلام (الرابع)
أنه عليه السلام أحب أن يحصل هذا الشرف للمسجد الذي في بلده ومنشئه لافي مسجد
آخر واعترض القاضي على هذا الوجه وقال انه لا يليق به عليه السلام أن يكره قبله أمر
أن يصلي اليها وأن يحب أن يحوله ربه عنها الى قبله يهواها بطبعه ويميل اليها بحسب
شهوته لانه عليه السلام علم وعلم أن الصلاح في خلاف الطباع والميل واعلم أن هذا
التأويل قليل التحصيل لان المستنكر من الرسول أن يعرض عما أمره الله تعالى به
ويشتغل بما يدعو طبعه اليه فاما أن يميل قلبه الى شيء فيمتني في قلبه أن يأذن الله له فيه
فذلك مما لا انكار عليه لاسيما اذا لم ينطق به وأى بعد في أن يميل طبع الرسول الى شيء فيمتني
في قلبه أن يأذن الله له فيه وهذا مما لا استبعاد فيه بوجه من الوجوه (الوجه الثاني) أنه
عليه السلام قد استأذن جبريل عليه السلام في أن يدعو الله تعالى بذلك فأخبره جبريل
بأن الله قد أذن له في هذا الدعاء وذلك لان الانبياء لا يسألون الله تعالى شيئا الا بأذن منه لئلا
يسألوا ما لا صلاح فيه فلا يجابوا اليه فيفضى ذلك الى تحقير شأنهم فلما أذن الله تعالى له في
الاجابة علم أنه يستجاب اليه فكان يقلب وجهه في السماء ينتظر مجيء جبريل عليه السلام
بالوحي في الاجابة (الوجه الثالث) قال الحسن ان جبريل عليه السلام أتى رسول الله صلى الله
عليه وسلم يخبره أن الله تعالى سيحول القبلة عن بيت المقدس الى قبله أخرى ولم يبين له
الى أي موضع يحولها ولم تكن قبله احب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من الكعبة
فكان رسول الله يقلب وجهه في السماء ينتظر الوحي لانه عليه السلام علم أن الله تعالى
لا يتركه بغير صلاة فاتاه جبريل عليه السلام فأمره أن يصلي نحو الكعبة والقائلون بهذا
الوجه اختلفوا فمنهم من قال انه عليه السلام منع من استقبال بيت المقدس ولم يعين له
القبلة فكان يخاف أن يرد وقت الصلاة ولم تظهر القبلة فتأخر صلاته فلذلك كان يقلب
وجهه عن الاصم وقال آخرون بل وعد بذلك وبقلة بيت المقدس باقية بحيث تجوز الصلاة
اليها لكن لاجل الوعد كان يتوقع ذلك ولانه كان يرجو عند التحويل عن بيت المقدس
الى الكعبة وجوها كثيرة من المصالح الدينية نحو رغبة العرب في الاسلام والمباينة عن
اليهود وتميز الموافق من المنافق فلهذا كان يقلب وجهه وهذا الوجه أولى والا لما كانت
القبلة الثانية ناسخة للاولى بل كانت مبتدأة والمفسرون أجمعوا على أنها ناسخة للاولى
ولانه لا يجوز أن يؤمر بالصلاة الا مع بيان موضع التوجه (الرابع) أن يقلب وجهه في
السماء هو الدعاء (القول الثاني) وهو قول أبي مسلم الاصفهاني قال لولا الاخبار التي

(فلانواينك قبلة) الفاء
للدلالة على سببية ما قبلها
لما بعدها وهي في الحقيقة
داخلة على قسم
محذوف يدل على الام
أي فوالله لنواينك أي
لنعطيكها ولنمكنك
من استقبالها من قولك
وايته كذا أي صيرته
والياله أو لنجعلك
تلى جهتها أو لنحوانك
على ان نصب قبلة
يحذف الجار أي الى
قبلة وقيل هو متعد
الى مفعولين

دلت على هذا القول والافلفظ الآية يحتمل وجهها آخر وهو أنه يحتمل أنه عليه السلام
انما كان يقلب وجهه في أول مقدمه المدينة فقد روى أنه عليه السلام كان اذا
صلى بمكة جعل الكعبة بينه وبين بيت المقدس وهذه صلاة الى الكعبة فلما هاجر لم يعلم
أن يتوجه فانتظر أمر الله تعالى حتى نزل قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام (المسئلة
الثانية) اختلفوا في صلاته الى بيت المقدس فقال قوم كان بمكة يصلى الى الكعبة فلما
صار الى المدينة أمر بالتوجه الى بيت المقدس سبعة عشر شهرا وقال قوم بل كان بمكة
يصلى الى بيت المقدس الا أنه يجعل الكعبة بينه وبينها وقال قوم بل كان يصلى الى بيت
المقدس فقط وبالمدينة اولا سبعة عشر شهرا ثم أمره الله تعالى بالتوجه الى الكعبة لما فيه
من الصلاح (المسئلة الثالثة) اختلفوا في توجه النبي صلى الله عليه وسلم الى بيت المقدس
هل كان فرضا لا يجوز غيره أو كان النبي صلى الله عليه وسلم مخيرا في توجهه اليه والى غيره
فقال الربيع بن أنس قد كان مخيرا في ذلك وقال ابن عباس كان التوجه اليه فرضا محققا
بلا تخيير واعلم أنه على أي الوجهين كان قد صار منسوخا واحتج الذهابون الى القول
الاول بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى ولله المشرق والمغرب فايمنا تولوا فثم وجهه
الله وذلك يقتضي كونه مخيرا في التوجه الى أي جهة شاء وأما الخبر فاروى أبو بكر الرازي
في كتاب أحكام القرآن أن نفرا قصدوا الرسول عليه السلام من المدينة الى مكة للبيعة
قبل الهجرة وكان فيهم البراء بن معرور فتوجه بصلاته الى الكعبة في طريقه وابي
الآخرون وقالوا انه عليه السلام يتوجه الى بيت المقدس فلما قدموا مكة سألوا النبي
صلى الله عليه وسلم فقال له قد كنت على قبلة يعني بيت المقدس لو ثبت عليها اجزاك
ولم يأمره باستئناف الصلاة فدل على انهم قد كانوا مخيرين واحتج الذهابون الى القول
الثاني بأنه تعالى قال فلنولينك قبلة ترضاها فدل على أنه عليه السلام ما كان يرتضى
القبلة الاولى فلو كان مخيرا بينها وبين الكعبة ما كان يتوجه اليها فحيث توجه اليها مع أنه
ما كان يرتضيها علمنا أنه ما كان مخيرا بينها وبين الكعبة (المسئلة الرابعة) المشهور ان
التوجه الى بيت المقدس انما صار منسوخا بالامر بالتوجه الى الكعبة ومن الناس من
قال التوجه الى بيت المقدس صار منسوخا بقوله تعالى ولله المشرق والمغرب فايمنا تولوا
فثم وجهه الله ثم ان ذلك صار منسوخا بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام واحتجوا
عليه بالقرآن والاثار أما القرآن فهو انه تعالى ذكر أولا قوله ولله المشرق والمغرب فايمنا
تولوا فثم وجهه الله ثم ذكر بعده سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا
عليها ثم ذكر بعده فول وجهك شطر المسجد الحرام وهذا الترتيب يقتضي صحة المذهب
الذي قلناه بأن التوجه الى بيت المقدس صار منسوخا بقوله فول وجهك شطر المسجد
الحرام فلزم أن يكون قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس متأخرا في النزول
والدرجة عن قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فحينئذ يكون تقديمه عليه

في الترتيب على خلاف الاصل فثبت ما قلناه وأما الاثر فاروى عن ابن عباس ان أمر
القبلة أول ما نسخ من القرآن والأمر بالتوجه الى بيت المقدس غير مذكور في القرآن
انما المذكور في القرآن والله المشرق والمغرب فايما تولوا فثم وجه الله فوجب أن يكون
قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام ناسخا لذلك لا للأمر بالتوجه الى بيت المقدس * أما
قوله فلنولينك قبلة ترضاها فففيه مسائل (المسئلة الاولى) فلنولينك فلنعطينك ولنمكنك
من استقبالها من قولك وليته كذا اذا جعلته واليه أو فلنجعلك تلي سمتها دون سمت
بيت المقدس (المسئلة الثانية) قوله ترضاها فففيه وجوه (أحدها) ترضاها تحبها وتميل
اليها لان الكعبة كانت أحب اليه من غيرها بحسب ميل الطبع قال القاضي هذا
لا يجوز فانه من المحال أن يقول الله تعالى فلنولينك قبلة تميل طبعك اليها لان ذلك يقدر
في حكمته تعالى فيما يكلف ويقدر في حال النبي عليه الصلاة والسلام فيما يريد في حال
التكليف وهذا الاعتراض ضعيف لان الطعن انما يتوجه لو قال الله تعالى انا حولناك
الى القبلة التي مال طبعك اليها بمجرد ميل طبعك فأما لو قال انا حولناك الى القبلة التي
مال طبعك اليها لاجل ان الحكمه والمصلحة وافقت ميل طبعك فأى ضرر يلزم منه وقال
عليه الصلاة والسلام وجعلت قرة عيني في الصلاة فكان طبعه يميل الى الصلاة مع ان
المصلحة كانت موافقة لذلك (وثانيها) قبلة ترضاها أى تحبها بسبب اشتغالها على المصالح
الدينية (وثالثها) قال الاصم أى كل جهة وجهك الله اليها فهي لك رضا لا يجوز أن
تسخط كما فعل من انقلب على عقبيه من العرب الذين كانوا قد أسلموا فلما تحولت القبلة
ارتدوا (ورابعها) ترضاها أى ترضى عاقبتها لانك تعرف بها من يتبعك للاسلام ممن
يتبعك لغير ذلك من دنيا يصيبها أو مال يكتسبه * أما قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد
الحرام فففيه مسائل (المسئلة الاولى) المراد من الوجه ههنا جهة بدن الانسان لان
الواجب على الانسان أن يستقبل القبلة بحملته لا بوجهه فقط والوجه يذكر ويراد به
نفس الشئ لان الوجه أشرف الاعضاء ولان بالوجه تميز بعض الناس عن بعض فلهذا
السبب قد يعبر عن كل الذات بالوجه (المسئلة الثانية) قال أهل اللغة الشطر اسم مشترك
يقع على معنيين (أحدهما) النصف يقال شطرت الشئ أى جعلته نصفين ويقال في المثل
اجلب جلبالك شطره أى نصفه (والثاني) نحوه وتلقاه وجهته واستشهد الشافعي
رضي الله عنه في كتاب الرسالة على هذا بايات أربعة قال خفاف بن ندبه
ألا من مبلغ عمرار سولا * وما تغني الرسالة شطر عمرو
وقال ساعدة بن جوية

أقول لام زنباع أقيمي * صدور العيش شطر بني تميم

وقال لقيط الابادي

وقد أظلكم من شطر شعر كم * هول له ظلم يغشاكم قطعاً

(ترضاه) تحبها وتشتاق
اليها لمقاصد دينية
وافقت مشيئته تعالى
وحكمته (فول وجهك)
الفاء لتفريع الامر
بالتولية على الوعد الكريم
وتخصيص التولية بالوجه
لما أنه مدار التوجه ومعياره
وقبل المراد به كل البدن
أى فاصرفه (شطر
المسجد الحرام) أى نحوه
وهو نصب على الظرفية
من ول أو على نزع الخافض
أو على أنه مفعول ثان له
وقيل الشطر في الاصل
اسم لما انفصل من الشئ
ودار شطوره اذا كانت
منفصلة عن الدور ثم
استعمل لجانبه وان لم
ينفصل كالقطر

وقال آخر

ان العسيب بهاء مخامرها ✽ بشرها بصير العينين مسحور

قال الشافعي رضي الله عنه يريد تلقاءها بصير العينين مسحور اذا عرفت هذا فنقول في الآية قولان (الاول) وهو قول جمهور المفسرين من الصحابة والتابعين والمتأخرين واختيار الشافعي رضي الله عنه في كتاب الرسالة ان المراد جهة المسجد الحرام وتلقائه وجانبه وقرأ ابي بن كعب تلقاء المسجد الحرام (القول الثاني) وهو قول الجبائي واختيار القاضي ان المراد من الشطر ههنا وسط المسجد ومنتصفه لان الشطر هو النصف والكعبة واقعة من المسجد في النصف من جميع الجوانب فلما كان الواجب هو التوجه الى الكعبة وكانت الكعبة واقعة في نصف المسجد حسن منه تعالى أن يقول فول وجهك شطر المسجد الحرام يعني النصف من كل جهة وكأنه عبارة عن بقعة الكعبة قال القاضي ويدل على أن المراد ما ذكرنا وجهان (الاول) ان المصلي خارج المسجد لو وقف بحيث يكون متوجها الى المسجد ولكن لا يكون متوجها الى منتصف المسجد الذي هو موضع الكعبة لا تصح صلاته (الثاني) اننا لو فسرنا الشطر بالجانب لم يبق ان ذكر الشطر من يدفأه لانك اذا قلت فول وجهك المسجد الحرام فقد حصلت الفائدة المطلوبة أما لو فسرنا الشطر بما ذكرناه كان ان ذكره فائدة زائدة فانه لو قيل فول وجهك شطر المسجد الحرام لا يفهم منه وجوب التوجه الى منتصفه الذي هو موضع الكعبة فلما قيل فول وجهك شطر المسجد الحرام حصلت هذه الفائدة الزائدة فكان حل هذا اللفظ على هذا المحمل أولى فان قيل لو حلنا الشطر على الجانب يفي ان ذكر الشطر فائدة زائدة وهي انه اوقال فول وجهك المسجد الحرام لزم تكليف ما لا يطاق لان من في أقصى المشرق او المغرب لا يمكنه أن يولي وجهه المسجد أما اذا قال فول وجهك شطر المسجد الحرام أي جانب المسجد دخل فيه الحاضرون الغائبون قلنا هذه الفائدة مستفادة من قوله وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره فلا يبقى لقوله شطر المسجد الحرام زيادة فائدة هذا تقرير هذا الوجه وفيه اشكال لانه يصير التقدير فول وجهك نصف المسجد وهذا بعيد لانه هذا التكليف لا تعلق له بالنصف وفرق بين النصف وبين الموضع الذي عليه يقبل التنصيف والكلام انما يستقيم لو حل على الثاني الا ان اللفظ لا يدل عليه وقد اختلفوا في ان المراد من المسجد الحرام أي شيء هو فحكى في كتاب شرح السنة عن ابن عباس انه قال البيت قبله لاهل المسجد والمسجد قبله لاهل الحرم والحرم قبله لاهل المشرق والمغرب وهذا قول مالك وقال آخرون القبلة هي الكعبة والدليل عليه ما أخرج في الصحيحين عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال أخبرني أسامة بن زيد قال لما دخل النبي صلى الله عليه وسلم البيت دعا في نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه فلما خرج صلى ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة قال القفال وقد وردت الاخبار الكثيرة في صرف القبلة الى الكعبة وفي خبر

والحرام المحرم أي محرم فيه القتال أو ممنوع من الظلمة أن يتعرضوا له وفي ذكر المسجد الحرام دون الكعبة ايدان بكفاية مراعاة الجهة لان في مراعاة العين من البعيد حرجا عظيما بخلاف القريب روى عن البراء بن عازب ان نبي الله صلى الله عليه وسلم قدم المدينة فصلى نحو بيت المقدس ستة عشر شهرا ثم وجه الى الكعبة

البراء بن عازب ثم صرف الى الكعبة وكان يحب أن يتوجه الى الكعبة وفي خبر ابن عمر
في صلاة أهل قبا فاتاهم آت فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حول الى الكعبة
وفي رواية ثمانية بن عبد الله بن أنس جاء منادى رسول الله فنادى ان القبلة حولت الى
الكعبة وهكذا عامة الروايات وقال آخرون بل المراد المسجد الحرام كله قالوا لان
الكلام يجب اجراؤه على ظاهر لفظه الا اذا منع منه مانع وقال آخرون المراد من
المسجد الحرام الحرم كله والدليل عليه قوله تعالى سبحانه الذي أسرى بعبده ليلا من
المسجد الحرام وهو عليه الصلاة والسلام انما أسرى به خارج المسجد فدل هذا على ان
الحرم كله مسمى بالمسجد الحرام (المسئلة الثالثة) قال صاحب التهذيب الجماعة
اذ صلوا في المسجد الحرام يستحب أن يقف الامام خلف المقام والقوم يقفون
مستديرين بالبيت فان كان بعضهم أقرب الى البيت من الامام جاز فلو امتد الصف في
المسجد فانه لا تصح صلاة من خرج عن محاذة الكعبة وعند أبي حنيفة تصح لان
عنده الجهة كافية وهذا اختيار الشيخ الغزالي رحمه الله في كتاب الاحياء حجة الشافعي
رضي الله عنه القرآن والخبر والقياس أما القرآن فهو ظاهر هذه الآية وذلك لاناد لنا
على ان المراد من شطر المسجد الحرام جانبه وجانب الشيء هو الذي يكون محاذيا له
وواقعا في سمتة والدليل عليه انه انما يقال ان زيدا اولى وجهه الى جانب عمرو لو قابل
بوجهه وجهه وجعله محاذيا له حتى انه لو كان وجه كل واحد منهما الى جانب المشرق الا
أنه لا يكون وجه أحدهما محاذيا لوجه الآخر لا يقال انه ولي وجهه الى جانب عمرو
فثبت دلالة الآية على ان استقبال عين الكعبة واجب وأما الخبر فارويناه عنه انه عليه
الصلاة والسلام لما خرج من الكعبة ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة
وهذه الكلمة تفيد الحصر فثبت انه لا قبلة الا عين الكعبة وكذلك سائر الاخبار التي
رويناها في ان القبلة هي الكعبة وأما القياس فهو أن مبالغة الرسول صلى الله
عليه وسلم في تعظيم الكعبة أمر بلغ مبلغ التواتر والصلاة من أعظم شعائر الدين وتوقيف
صحتها على استقبال عين الكعبة مما يوجب حصول مزيد شرف الكعبة فوجب أن
يكون مشروعا ولان كون الكعبة قبلة أمر معلوم وكون غيرها قبلة أمر مشكوك
والاولى رعاية الاحتياط في الصلاة فوجب توقيف صحة الصلاة على استقبال الكعبة
واحتج أبو حنيفة بأمور (الاول) ظاهر هذه الآية وذلك لانه تعالى أوجب على المكلف
أن يولي وجهه الى جانبه فنولى وجهه الى الجانب الذي حصلت الكعبة فيه فقد أوتي بما
أمر به سواء كان مستقبلا للكعبة أم لا فوجب أن يخرج عن العهدة وأما الخبر فاروى
أبو هريرة رضي الله عنه انه عليه الصلاة والسلام قال ما بين المشرق والمغرب قبلة قال
أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى ليس المراد من هذا الحديث ان كل ما يصدق عليه
انه بين مشرق ومغرب فهو قبلة لان جانب القطب الشمالي يصدق عليه ذلك وهو

وقيل كان ذلك في رجب
بعد زوال الشمس قبل
قتال بدر بشهرين
ورسول الله صلى الله
عليه وسلم في مسجد بني
سليمة وقد صلى بأصحابه
ركعتين من صلاة
الظهر فتحول في
للاصلاة واستقبل الميزاب
وحول الرجال مكان
النساء والنساء مكان
الرجال فسمى المسجد
مسجدا للقبليتين

بالاتفاق ليس بقبلة بل المراد ان الشئ الذي هو بين مشرق معين ومغرب معين قبلة ونحن
نحمل ذلك على الذي يكون بين المشرق الشئ وبين المغرب الصفي فان ذلك قبلة
وذلك لان المشرق الشئ جنوبي متباعد عن خط الاستواء بمقدار الميل والمغرب
الصفي شمالي متباعد عن خط الاستواء بمقدار الميل والذي بينهما هو سمت مكة قالوا
فهذا الحديث بأن يدل على مذهبنا أولى منه بالدلالة على مذهبكم أما فعل الصحابة فن
وجهين (الاول) ان أهل مسجد قباء كانوا في صلاة الصبح بالمدينة مستقبليين لبيت
المقدس مستدبرين للكعبة لان المدينة بينهما فقبل لهم الا ان القبلة قد حولت الى
الكعبة فاستداروا في أثناء الصلاة من غير طلب دلالة ولم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم
عليهم وسمى مسجدهم بذي القبليتين ومقابلة العين من المدينة الى مكة لا تعرف الا بأدلة
هندسية يطول النظر فيها فكيف أدركوها على البديهة في أثناء الصلاة وفي ظلمة الليل
(الثاني) ان الناس من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بنوا المساجد في جميع بلاد
الاسلام ولم يحضروا قط مهندسا عند تسوية المحراب ومقابلة العين لا تدرك الا بدقيق نظر
الهندسة وأما القياس فن وجوه (الاول) لو كان استقبال عين الكعبة واجبا ما علمنا
أوطنا وجب أن لا تصح صلاة أحد قط لانه اذا كان محاذاة الكعبة مقدار نصف وعشرين
ذراعا فن المعلوم ان أهل المشرق والمغرب يستحيل أن يقفوا في محاذاة هذا المقدار بل
المعلوم ان الذي يقع منهم في محاذاة هذا القدر القليل قليل بالنسبة الى كثير ومعلوم ان
العبرة في أحكام الشرع بالغالب والنادر ملحق به فوجب أن لا تصح صلاة أحد منهم لاسيما
وذلك الذي وقع في محاذاة الكعبة لا يمكنه أن يعرف أنه وقع في محاذاتها وحيث اجتمعت
الامة على صحة صلاة الكل علمنا ان المحاذاة غير معتبرة فان قيل الدائرة وان كانت عظيمة
الا ان جميع النقط المفروضة عليها تكون محاذية لمركز الدائرة فالصفوف الواقعة في العالم
بأسرها كأنها دائرة محيطة بالكعبة والكعبة كأنها نقطة لتلك الدائرة الا ان الدائرة اذا
صغرت ظهر التقوس والانحناء في جميعها وان اتسعت وعظمت لم يظهر التقوس
والانحناء في كل واحد من قسما بل نرى كل قطعة منها شبيها بالخط المستقيم فلا جرم صحت
الجماعة بصف طويل في المشرق والمغرب يزيد طولها على أضعاف البيت والكل يسمعون
متوجهين الى عين الكعبة قلنا هب ان الامر على ما ذكرتموه ولكن القطعة من الدائرة
العظيمة وان كانت شبيهة بالخط المستقيم في الحس الا انها لا بد وأن تكون منحنية في نفسها
لأنها لو كانت في نفسها مستقيمة وكذا القول في جميع قطع تلك الدائرة فحينئذ تكون
الدائرة مركبة من خطوط مستقيمة يتصل بعضها ببعض فيلزم أن تكون الدائرة اما مضلعة
أو خطا مستقيما وكل ذلك محال فعلمنا ان كل قطعة من الدائرة الكبيرة فهي في نفسها
منحنية فالصفوف المتصلة في أطراف العالم انما يكون كل واحد منهم مستقبلا لعين
الكعبة لو لم تكن تلك الصفوف واقعة على الخط المستقيم بل اذا حصل فيها ذلك الانحناء

القليل الا ان ذلك الانحناء القليل الذي لا يفي بادراكه الحس البتة لا يمكن أن يكون في محل التكليف واذا كان كذلك كان كل واحد من هؤلاء الصفوف جاهلا بأنه هل هو مستقبل لعين الكعبة أم لا فلو كان استقبال عين الكعبة شرطا لكان حصول هذا الشرط مجهولا لكل والشك في حصول الشرط يقتضي الشك في حصول المشروط فوجب أن يبقى كل واحد من أهل هذه الصفوف شاكا في صحة صلاته وذلك يقتضي أن لا يخرج عن العهدة البتة وحيث اجتمعت الامة على انه ليس كذلك علمنا ان استقبال العين ليس بشرط لاعلم ولا ظنا وهذا كلام بين (الثاني) انه لو كان استقبال عين الكعبة واجبا ولا سبيل اليه الا بالدلالة الهندسية وما لا يتأدى الواجب اليه فهو واجب فكان يلزم أن يكون تعلم الدلائل الهندسية واجبا على كل أحد ولما لم يكن كذلك علمنا ان استقبال عين الكعبة غير واجب فان قيل عندنا استقبال عين الجهة واجب ظنا لا يقينا والمفتقر الى الدلائل الهندسية هو الاستقبال يقينا لا ظنا قلنا لو كان استقبال عين الكعبة واجبا لكان القادر على تحصيل اليقين لا يجوز له الا اكتفاء بالظن والرجل قادر على تحصيل ذلك بواسطة تعلم الدلائل الهندسية فكان يجب عليه تعلم تلك الدلائل ولما لم يجب ذلك علمنا أن استقبال عين الكعبة غير واجب (الثالث) لو كان استقبال العين واجبا اما علما أو ظنا ومعلوم انه لا سبيل الى ذلك الظن الا بنوع من أنواع الامارات وما لا يتأدى الواجب الا به فهو واجب فكان يلزم أن يكون تعلم تلك الامارات فرض عين على كل واحد من المكلفين ولما لم يكن كذلك علمنا ان استقبال العين غير واجب (المسئلة الرابعة) في دلائل القبلة اعلم ان الدلائل اما أرضية وهي الاستدلال بالجبال والقرى والانهار أو هوائية وهي الاستدلال بالرياح أو سماوية وهي النجوم أما الارضية والهوائية فهي غير مضبوطة ضبطا كافيا فرب طريق فيه جبل مرتفع لا يعلم انه على يمين المستقبل أو شماله أو قدامه أو خلفه فكذلك الرياح قد تبدل في بعض البلاد ولسنا نقدر على استقصاء ذلك اذ كل بلد يحكم آخر في ذلك أما السماوية فادلتها منها تقر يديها ومنها تحقيقية أما التقر يديها فقد قالوا هذه الادلة اما أن تكون نهاريه أو ليلية أما النهارية فالشمس فلا بد وأن يراعى قبل الخروج من البلد أن الشمس عند الزوال أهوى بين الحاجبين أم هي على العين اليمنى أم اليسرى أو تميل الى الجبين ميلا أكثر من ذلك فان الشمس لا تعدو في البلاد الشمالية هذه المواقع وكذلك يراعى موقع الشمس وقت العصر وأما وقت المغرب فانهما يعرف ذلك بموضع الغروب وهو أن يعرف بأن الشمس تغرب عن يمين المستقبل أو هي مائلة الى وجهه أو قفاه وكذلك يعرف وقت العشاء الآخرة بموضع الشفق ويعرف وقت الصبح بمشرق الشمس فكان الشمس تدل على القبلة في الصلوات الخمس ولكن يختلف حكم ذلك بالشاء والصيف فان المشارق والمغارب كثيرة وكذلك يختلف الحكم في هذا الباب بحسب اختلاف البلاد وأما الليلية فهو أن يستدل على القبلة بالكوكب الذي يقال له الجدي

فانه كوكب كالثابت لا تظهر حركته من موضعه وذلك اما أن يكون على قفا المستقبل
أو على منكبه الايمن من ظهره أو منكبه الايسر في البلاد الشمالية من مكة وفي البلاد
الجنوبية منها كالين وماوراءها يقع في مقابلة المستقبل فليعلم ذلك وما عرفه ببلده
فليعمل عليه في الطريق كله الا اذا طال السفر فان المسافة اذا بدت اختلف موقع
الشمس وموقع القطر وموقع المشارق والمغارب الى أن ينتهي في أثناء سفره الى بلد فينبغي
أن يسأل أهل البصرة أو يراقب هذه الكواكب وهو مستقبل محراب جامع البلد حتى
يتضح له ذلك فمما تعلم هذه الادلة انه ان يعمل عليها وأما الطريقة اليقينية وهي الوجوه
المذكورة في كتب الهيئة قالوا سمت القبلة نقطة التقاطع بين دائرة الافق وبين دائرة
عظيمة تمر بسمت رؤسنا ورؤس أهل مكة وانحراف القبلة قوس من دائرة الافق ما بين
سمت القبلة ودائرة نصف النهار في بلدنا وما بين سمت القبلة ومغرب الاعتدال تمام
الانحراف قالوا ويحتاج في معرفة سمت القبلة الى معرفة طول مكة وعرضها فان كان
طول البلد مساويا لطول مكة وعرضها مخالف لعرض مكة كان سمت قبلتها على خط نصف
النهار فان كان البلد شماليا فالى الجنوب وان كان جنو بيا فالى الشمال وأما اذا كان
عرض البلد مساويا لعرض مكة وطوله مخالفا لطولها فقد يظن أن سمت قبلة ذلك البلد
على خط الاعتدال وهو ظن خطأ وقد يمكن أيضا في البلاد التي أطوالها وعروضها مخالفة
لطول مكة وعرضها أن يكون سمت قبلتها مطلق الاعتدال ومغرب به واذا كان كذلك فلا بد
من استخراج قدر الانحراف ولذلك طرق اسمها أن يعرف الجزء الذي يسامت رؤس أهل
مكة من فلك البروج وهو زيج من الجوزاء وكبح من السرطان فيضع ذلك الجزء على
خط وسط السماء في الاسطرلاب المعمول لعرض البلد ويعلم على المرئي علامة ثم يدير
العنكبوت الى ناحية المغرب ان كان البلد شرقيا عن مكة كما في بلاد خراسان والعراق
بقدر ما بين الطولين من أجزاء الحجر ثم ينظر أين وقع ذلك الجزء من مقياس الارتفاع
فما كان فهو الارتفاع الذي عنده يسامت ذلك الجزء رؤس أهل مكة ثم يرصد مسامته
الشمس ذلك الجزء فاذا انتهى ارتفاع الشمس الى ذلك الارتفاع فقد سامت الشمس رؤس
أهل مكة فينصب مقياسا ويخط على ظل المقياس خطا من مركز العمود الى طرف الظل
فذلك الخط خط الظل فيبنى عليه المحراب فهذا هو الكلام في دلائل القبلة (المسئلة
الخامسة) معرفة دلائل القبلة فرض على العين أم فرض على الكفاية فيه وجهان أحدهما
فرض على العين لان كل مكلف فهو مأمر بالاستقبال ولا يمكنه الاستقبال الا بواسطة
معرفة دلائل القبلة وما لا يتأدى الواجب الا به فهو واجب (المسئلة السادسة) اعلم ان
قوله تعالى وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره عام في الاشخاص والاحوال الا انا أجمعنا
على أن الاستقبال خارج الصلاة غير واجب بل انه طاعة لقوله عليه السلام خير المجالس
ما استقبال به القبلة فبقي أن وجوب الاستقبال من خواص الصلاة ثم نقول الرجل اما أن

يكون معايناً للقبلة أو غائباً عنها أما المعاني فقد اجمعوا على انه يجب عليه الاستقبال
وأما الغائب فاما أن يكون قادراً على تحصيل اليقين أو لا يقدر عليه لكنه يقدر على
تحصيل الظن أو لا يقدر على تحصيل اليقين ولا على تحصيل الظن فهذه أقسام ثلاثة
(القسم الاول) القادر على تحصيل العلم وفيه بحثان (البحث الاول) قد عرفت أن الغائب
عن القبلة لا سبيل له الى تحصيل اليقين بجهة القبلة الا بالدلائل الهندسية وما لا سبيل الى
أداء الواجب الا به فهو واجب فيلزم من هذا أن يكون تعلم الدلائل الهندسية فرض عين
على كل أحد الا ان الفقهاء قالوا ان تعلمها غير واجب بل ربما قالوا ان تعلمها مكروه أو محرم
ولا أدري ما عذرهم في هذا (البحث الثاني) المصلي اذا كان بارض مكة وبينه وبين الكعبة
حائل واشتبه عليه فهل له أن يجتهد قال صاحب التهذيب نظر ان كان الحائل أصلياً
كالجبال فله الاجتهاد وان لم يكن أصلياً كالابنية فعلى وجهين (أحدهما) له الاجتهاد لان
بينه وبينها حائل يمنع المشاهدة كما في الحائل الأصلي (والثاني) ليس له الاجتهاد لان فرضه
الرجوع الى اليقين وهو قادر على تحصيل اليقين فوجب أن لا يكتفى فيه بالظن وهذا
الوجه هو اللائق بمساق الآية لانها المادلت على وجوب التوجه الى الكعبة والمكلف
اذا كان قادراً على تحصيل العلم لا يجوز له الاكتفاء بالظن فوجب عليه طلب اليقين
(القسم الثاني) القادر على تحصيل الظن دون اليقين واعلم أن لتحصيل هذا الظن طرقاً
(الطريق الاول) الاجتهاد وظاهر قول الشافعي رضي الله عنه يقتضي أن الاجتهاد يقدم
على الرجوع الى قول الغير وهو الحق والذي يدل عليه وجوه (أحدها) قوله تعالى
فاعتبروا يا أولى الابصار أمر بالاعتبار والرجل قادر على الاعتبار في هذه الصورة فوجب
أن يتناول الأمر (وثانيها) ان ذلك الغير انما وصل الى جهة القبلة بالاجتهاد لانه لو عرف
القبلة بالتقليد ايضاً لزم اما التسلسل أو الدور وهما باطلان فلا بد من الانتهاء آخر الأمر
الى الاجتهاد فيرجع حاصل الكلام الى ان الاجتهاد أولى أم تقليد صاحب الاجتهاد
ولاشك أن الاول أولى لانه اذا أتى بالاجتهاد فلا يتطرق اليه احتمال الخطأ الا من جهة
واحدة فاداً قلد صاحب الاجتهاد فقد تطرق الى عمله احتمال الخطأ من وجهين ولا شك انه
متى وقع التعارض بين طريقين فاعلمها خطأ أولى بالرعاية (وثالثها) قوله عليه السلام
اذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم فههنا أمره بالاستقبال وهو قادر على الاجتهاد
في الطلب فوجب أن يجب عليه ذلك فان قيل أليس أن صاحب التهذيب ذكر أنه اذا كان
في قرية كبيرة فيها محارب منصوبة الى جهة واحدة أو وجد محراباً أو علامة للقبلة في
طريق هي جادة للمسلمين يجب عليه أن يتوجه اليها ولا يجوز له الاجتهاد في الجهة قال لان
هذه العلامات كاليقين أما في الانحراف بمنة أو يسرة فيجوز أن يجتهد مع هذه العلامات
وكان عبد الله بن المبارك يقول بعد رجوعه من الحج تياسروا يا أهل مرو وكذلك لو أخبره
مسلم بان قال رأيت غالب المسلمين أو جماعة المسلمين اتفقوا على هذه الجهة فعليه قبوله

وليس هذا بتقليد بل هو قبول الخبر من أهله كفا في الوقت وهو ما إذا أخبره عدل أني رأيت
 القمر قد طلع أو الشمس قد زالت يجب قبول قوله هذا كله لفظ صاحب التهذيب واعلم
 أن هذا الكلام مشكل من وجوه (أحدها) أنه لا معنى للتقليد الا قبول قول الغير من غير
 حجة ولا شبهة فإذا قبلنا قول الغير وأفعله في تعيين القبلة من غير حجة ولا شبهة كان هذا
 تقليدا ونحن قد ذكرنا الدليل على أن القادر على الاجتهاد لا بد أن يكون مأمورا
 بالاجتهاد (وثانيها) أنه يجوز المخالفة في اليمين واليسار بناء على الاجتهاد فنقول هو قادر
 على تحصيل الظن بناء على الاجتهاد الذي يتولاه بنفسه فوجب أن تجوز له المخالفة كفا في
 اليمين واليسار (وثالثها) أنه أما أن يكون ممنوعا من الاجتهاد أو من العمل بمقتضى
 الاجتهاد والاول باطل لان معاذ الما قال أجتهد برأي مدحه الرسول عليه السلام على
 ذلك فدل على أن الاجتهاد غير ممنوع عنه والثاني أيضا باطل لانه لما علم أو ظن أن القبلة
 ليست في الجهة التي فيها المحارب فلو وجب عليه التوجه الى ذلك المحارب لكان ذلك
 ترجيحاً للتقليد على الاستدلال وانه خطأ (ورابعها) أن مذهب الشافعي رضي الله عنه أنه
 لا يجوز للمجتهد تقليد المجتهد فالقادر على تحصيل جهة القبلة بالامارات كيف يجوز له
 تقليد محارب البلاد وأحج القائلون بترجيح محارب الامصار على البلاد من وجوه
 (الاول) انها كانوا ترمع الاجتهاد فوجب رجحانه عليه (والثاني) أن الرجل اذا رأى
 المؤذن فرغ من الاذان والاقامة وقد تقدم الامام فههنا لا يحتاج الى تعرف الوقت فكذا
 ههنا (الثالث) أن أهل البلد رضوا به والظاهر أنه لو كان خطأ تنبهوا له ولو تنبهوا له لما
 رضوا به فهذا ما يمكن أن يقال في الجانبين (الطريق الثاني) الرجوع الى قول الغير مثل
 ما إذا أخبره عدل عن كون القبلة في هذه الجهة فهذا يفيد ظن أن القبلة هناك واتفقوا
 على أنه لا بد من شرطين الاسلام والعقل فلا عبرة في هذا الباب بقول الكافر والمجنون ولا
 يعلمهما واختلفوا في شرائط الثلاثة (أولها) البلوغ حكى الخضرى نصاعن الشافعي أنه
 لا يقبل قول الصبي وحكى أبوزيد أيضا عن الشافعي أنه يقبل (وثانيها) العدالة قالوا لا يقبل
 خبر الفاسق لانه كالشهادة وقيل يقبل (وثالثها) العدد فنفهم من اعتبره كفا في الشهادة لاسيما
 الذين اعتبروا العدد في الرواية أيضا ومنهم من لم يعتبر العدد ويتفرع على ما قلناه أحكام
 (أولها) أن كل من كان الاخذ بقوله يفيد ظنا أقوى كان الاخذ بقوله مقدما على الاخذ
 بقول من يفيد ظنا أضعف مثاله أن تقليد المتيقن راجح على تقليد الظان بالاجتهاد وتقليد
 المجتهد الظان أولى من تقليد من قلده غيره وهم جرا (وثانيها) أنه اذا علم أن الاجتهاد لا يتم
 الا بعد انقضاء الوقت فالاولى له تحصيل الاجتهاد حتى تصير الصلاة قضاء أو تقليد الغير حتى
 تبقى الصلاة اداء فيه تردد (وثالثها) أن من لا يعرف دلائل القبلة فله الرجوع الى قول
 الغير حين الصلاة بل يجب (الطريق الثالث) أن شاهد في دار الاسلام محرابا منصوبا بإجازة
 التوجه اليه على التفصيل الذي تقدم أما اذا رأى القبلة منصوبة في طريق يقل فيه مرور
 الناس أو في طريق يمر فيه المسلمون والمشركون ولا يدري من نصبها أو رأى محرابا في قرية

ولا يدري بناء المسلمون أو المشركون أو كانت قرية صغيرة للمسلمين لا يغلب على الظن كون أهلها مطلعين على دلائل القبلة وجب عليه الاجتهاد (الطريق الرابع) ما يتركب من الاجتهاد وقول الغير وهو أن يخبره انسان بمواقع الكواكب وكان هو عالما بالاستدلال بها على القبلة فههنا يجب عليه الاستدلال بما يسمع اذا كان عاجزا عن رؤيتها بنفسه (القسم الثالث) الذي عجز عن تحصيل العلم والظن وهو الكائن في الظلمة التي خفيت الامارات بأسرها عليه أو الاعمى الذي لا يجد من يخبره أو تعارضت الامارات لديه وعجز عن الترجيح وفيه ابحاث (البحث الاول) ان هذا الشخص يستحيل أن يكون مأثورا بالاجتهاد لان الاجتهاد من غير دلالة ولا أمانة تكليف ما لا يطاق وهو منفي فلم يبق الا أحد أمور ثلاثة اما أن يقال التكليف بالصلاة مشروط بالاستقبال وتعذر الشرط يوجب سقوط التكليف بالمشروط فههنا لا يجب عليه الصلاة أو يقال شرط الاستقبال قد سقط عن المكلف بعذراً قل من هذا وهو حال المسايقة فيسقط ههنا أيضا فيجب عليه أن يأتي بالصلاة الى أي جهة شاء ويسقط عنه شرط الاستقبال أو يقال انه يأتي بتلك الصلاة الى جميع الجهات ليخرج عن العهدة بيقين فهذه هي الوجوه الممكنة أما سقوط الصلاة عنه فذلك باطل بالاجماع وأيضا فلا نارا ينافي الشرع في الجملة أن الصلاة صحت بدون الاستقبال كما في حال المسايقة وفي النافلة وأما ايجاب الصلاة الى جميع الجهات فهو أيضا باطل لقيام الدلالة على ان الواجب عليه صلاة واحدة ولقائل أن يقول أليس أن من نسي صلاة من صلوات يوم وليلة ولا يدري عنها فانه يجب عليه قضاء تلك الصلوات بأسرها ليخرج عن العهدة باليقين فلم لا يجوز أن يكون الامر ههنا كذلك قالوا ولما بطل القسمان تعين الثالث وهو التخيير في جميع الجهات (البحث الثاني) انه اذا مال قلبه الى ان هذه الجهة أولى بأن تكون قبلة من سائر الجهات من غير أن يكون ذلك الترجيح مبنيا على استدلال بل يحصل ذلك بمجرد التشهي وميل القلب اليه فهل يعد هذا اجتهادا وهل المكلف مكلف بأن يعول عليه أم لا الأولى أن يكون ذلك معتبرا لقوله عليه السلام المؤمن ينظر بنور الله ولان سائر وجوه الترجيح لما انسدت وجب الاكتفاء بهذا القدر (البحث الثالث) اذا أدى هذه الصلاة فالظاهر يقتضي أن لا يجب القضاء لانه أدى وظيفة الوقت وقد صحت منه فوجب أن لا يجب عليه الاعادة وظاهر قول الشافعي رضي الله عنه أنه يجب الاعادة سواء بان صوابه أو خطؤه (المسئلة السابعة) تجوز الصلاة في جوف الكعبة عند عامة أهل العلم ويتوجه الى أي جانب شاء وقال مالك يكره أن يصلي في الكعبة المكتوبة لان من كان داخل الكعبة لا يكون متوجها الى كل الكعبة بل يكون متوجها الى بعض أجزائها ومستدبرا عن بعض أجزائها واذا كان كذلك لم يكن مستقبلا لكل الكعبة فوجب أن لا تصح صلاته لان الله تعالى أمر باستقبال البيت قال وأما النافلة فجائزة لان استقبال القبلة فيها غير واجب حجة الجمهور ما أخرجه الشيخان في الصحيحين ورواه الشافعي رضي الله عنه أيضا عن

مالك عن نافع عن ابن عمر أنه عليه الصلاة والسلام دخل الكعبة هو وأسامة بن زيد وعثمان
ابن أبي طلحة وبلال فأغلقها عليه وركعت فيها قال عبد الله بن عمر سألت بلالاً حين خرج
ماذا صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال جعل عموداً عن يساره وعمودين عن يمينه
وثلاثة أعمدة وراءه وكان البيت يومئذ على ستة أعمدة ثم صلى واعلم أن الاستدلال بهذا
الخير ضعيف من وجوه (أحدها) أن خبر الواحد لا يعارض ظاهر القرآن (وثانيها) لعل
تلك الصلاة كانت نافلة وذلك عند مالك جائز (وثالثها) أن مالكاً خالف هذا الخبر ومخالفة
الراوى وإن كانت لا توجب الطعن في الخبر إلا أنها تفيد نوع مرجوحية بالنسبة إلى خبر
واحد خلى عن هذا الطعن فكيف بالنسبة إلى القرآن (ورابعها) أن الشيخين أوردوا في
الصحيحين عن ابن جريج عن عطاء سمعت ابن عباس قال لما دخل النبي صلى الله عليه وسلم
البيت ركب في نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه فلما خرج ركع ركعتين في قبل الكعبة
وقال هذه القبلة والتعارض حاصل من وجهين (الأول) أن النبي والآيات يتعارضان
(والثاني) قوله صلى الله عليه وسلم هذه القبلة يدل على أنه لا بد من توجه ذلك الموضع ومن
جوز الصلاة داخل البيت لا يوجب عليه استقبال ذلك الموضع بل يجوز استدباره
والجواب عن استدلال مالك رحمه الله أن نقول قوله وحسبنا كنتم أمّا أن يكون صيغة عموم
أو لا يكون فإن كان صيغة عموم فقد تناول الإنسان الذي يكون في البيت فكأنه تعالى أمر
من كان في البيت أن يتوجه إليه فلا تنافي به يكون خارجاً عن العهدة وإنما يمكن صيغة عموم
لم تكن الآية متناولة لهذه المسئلة البتة فلا تدل على حكمها إلا بالنفي ولأبالاتبات ثم المعتقد
في المسئلة أن الإنسان الواحد لا يمكنه أن يتوجه إلى كل البيت بل انما يمكنه أن يتوجه
إلى جزء من أجزاء البيت والذي في البيت يتوجه إلى جزء من أجزاء البيت فقد كان آتياً بما
أمر به فوجب أن يخرج عن العهدة (المسئلة الثامنة) اعلم أن الكعبة عبارة عن
أجسام مخصوصة هي السقف والحيطان والبناء ولذلك الأجسام حاصلة في أحياز
مخصوصة فالقبلة أمّا أن تكون تلك الأحياز فقط أو تلك الأجسام فقط أو تلك الأجسام
بشرط حصولها في تلك الأحياز لا جاز أن يقال إنها تلك الأجسام فقط لا تأجتماعاً على أنه
لو نقل تراب الكعبة وما في بنائها من الأحجار والخشب إلى موضع آخر وبنى به بناء وتوجه
إليه أحد في الصلاة لم يجز ذلك ولا جاز أن يقال إنها تلك الأجسام بشرط كونها في تلك
الأحياز لأن الكعبة لو انهدمت والعماد بالله وأزيل عن تلك الأحياز تلك الأحجار
والخشب وبقيت العرصة خالية فإن أهل المشرق والمغرب إذا توجهوا إلى ذلك الجانب
صحت صلاتهم وكانوا مستقبلين للقبلة فلم يبق إلا أن يقال القبلة هو ذلك الخلاه الذي حصل
فيه تلك الأجسام وهذا المعنى كما ثبت بالدليل العقلي الذي ذكرناه وهو أيضاً مطابق للآية
لأن المسجد الحرام اسم لذلك البناء المركب من السقف والحيطان والمقدار وجهة
المسجد الحرام هو الأحياز التي حصلت فيها تلك الأجسام فإذا أمر الله تعالى بالتوجه إلى

جهة المسجد الحرام كانت القبلة هو ذلك القدر من الخلاء والفضاء اذا ثبت هذا فنقول
قال أصحابنا لو انهدمت الكعبة والعياذ بالله فالواقف في عرصتها لا تصح صلاته لانه لا يعد
مستقبلا للقبلة وذكر ابن سريج انه يصح وهو قول أبي حنيفة والاختيار عندي والدليل
عليه ما بينا أن القبلة هي ذلك القدر المعين من الخلاء والواقف في العرصة مستقبل لجزء
من أجزاء ذلك الخلاء فيكون مستقبلا للقبلة فوجب أن تصح صلاته وقالوا أيضا
الواقف على سطح الكعبة من غير أن يكون في قبالة جدار لا تصح صلاته الا على قول ابن
سريج وهو الاختيار عندي لانه مستقبل لذلك الخلاء والفضاء الذي هو القبلة فوجب
أن تصح صلاته (المسئلة التاسعة) لما دلت الآية على وجوب الاستقبال وثبت بالعقل أنه
لا سبيل الى الاستقبال الى الجهات الا بالاجتهاد وثبت بالعقل ان ما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب لزم القطع بوجوب الاجتهاد والافتراء لا بد وأن يكون مبنيا على الظن
فكانت الآية دالة على التكليف بالظن فثبت بهذا أن التكليف بالظن واقع في الجملة وقد
استدل الشافعي رضي الله عنه بذلك على ان القياس حجة في الشرع وهو ضعيف لانه
اثبات للقياس بالقياس وذلك لا سبيل اليه والله أعلم (المسئلة العاشرة) الظاهر انه لا يجب
نية استقبال القبلة لان الآية دلت على وجوب الاستقبال والآتي به آت بمادلات الآية
عليه فوجب أن لا يجب عليه نية أخرى كما في ستر العورة وطهارة المكان والثوب (المسئلة
الحادية عشر) استقبال القبلة ساقط عند قيام العذر كما في حال المسابقة ويلحق به
الخوف على النفس من العدو أو من السبع أو من الجمل الصائل أو عند الخطأ في القبلة
بسبب التيامن والتماسر أو في أداء النوافل وهذا يقتضي أن العاجز عن تحصيل العلم
والظن اذا أدى الصلاة أن يسقط عنه القضاء وكذا المجتهد اذا بان له تعين الخطأ (المسئلة
الثانية عشر) اذا توجه الى جهة ثم تغير اجتهاده وهو في الصلاة فعليه أن ينحرف ويتحول
ويبنى لان عارض الاجتهاد لا يبطل السابق فكذلك فيمن صدق مخبراً ثم جاء آخر نفسه اليه
أسكن فاخبره بخلافه فهذا ما يتعلق بالمسائل المستنبطة من هذه الآية في حكم
الاستقبال والله أعلم * قوله تعالى وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره فيه مسئلتان (المسئلة
الاولى) هذا ليس بتكرار وبيانه من وجهين (أحدهما) أن قوله تعالى فول وجوهكم شطر
المسجد الحرام خطاب مع الرسول عليه السلام لامع الامة وقوله وحيثما كنتم فولوا
وجوهكم شطره خطاب مع الكل (وثانيهما) أن المراد بالاولى مخاطبتهم وهم بالمدينة
خاصة وقد كان من الجائز لو وقع الاختصار عليه أن يظن أن هذه القبلة قبله لاهل المدينة
خاصة فبين الله تعالى انهم أينما حصلوا من بقاع الارض يجب أن يستقبلوا نحو هذه القبلة
(المسئلة الثانية) قوله وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره يعني وأينما كنتم وموضع كنتم
من الاعراب جزم بالشرط كانه قيل حيثما تكونوا والفاء جواب أما قوله وان الذين أوتوا
الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم ومالله بغافل عما تعملون ففيه مسئلتان (المسئلة

(وحيثما كنتم فولوا
وجوهكم شطره) خص
الرسول صلى الله عليه
وسلم بالخطاب تعظيما
لجنابه وايدانا باسعاف
مرامه ثم عم الخطاب
للمؤمنين مع التعرض
لاختلاف أما كنهم تأكيد
لحكمهم وتصريح بما يعمومه
لكافة العباد من كل
حاضر وباد وحث الامة
على المتابعة وحيثما
شرطية وكنتم في محل
الجزم بها وقوله تعالى
فولوا جوابها وتكون
هي منصوبة على
الظرفية بكنتم نحو قوله
تعالى أياما تدعوا فله
الاسماء الحسنى

(وان الذين أوتوا الكتاب) من فريق ٣٣ اليهود والنصارى (ليعلمون انه) أي التحويل أو التوجه

المفهوم من التولية
(الحق) لا غير لعلمهم
بان عاداته سبحانه
وتعالى جارية على
تخصيص كل شريعة
بقبلة ومعابدهم لما هو
مستطور في كتبهم من
انه عليه الصلاة والسلام
يصلى الى القبلتين كما
يشعر بذلك التعبير عنهم
بالاسم الموصول بآية
الكتاب وان مع اسمها
وخبرها ساد مسد
مفعولى يعلمون او مسد
مفعوله الواحد على
ان العلم بمعنى المعرفة
وقوله تعالى (من ربهم)
متعلق بمحذوف وقع
خالا من الحق أي كأننا
من ربهم او صفة له
على رأى من يجوز
حذف الموصول مع
بعض صلته أي
الكائن من ربهم
(وما الله بغافل عما
تعملون) وعدو وعيد
للفريقين والخطاب
للكل تغليباً وقرئ
على صيغة الغيبة
فهو وعد لاهل الكتاب
(ولئن أتيت الذين أوتوا
الكتاب) وضع

الاولى) المراد بقوله وان الذين أوتوا الكتاب اليهود خاصة والكتاب هو التوراة عن السدى
وقبل بل المراد احبار اليهود وعلماء النصارى وهو الصحيح لعموم اللفظ والكتاب المتقدم هو
التوراة والانجيل ولا بد أن يكونوا عددا قليلا لان الكثير لا يجوز عليهم التواطؤ على
الكتمان (المسئلة الثانية) الضمير في قوله انه الحق راجع الى مذكور سابق وقد تقدم ذكر
الرسول كما تقدم ذكر القبلة فجاز أن يكون المراد أن القوم يعلمون أن الرسول مع شرعه
ونبوته حق فيستل ذلك على أمر القبلة وغيرها ويحتمل أن يرجع الى هذا التكليف الخاص
بالقبلة وانهم يعلمون أنه الحق وهذا الاحتمال الاخير أقرب لانه أليق بالكلام اذا المقصود
بالآية ذلك دون غيره ثم اختلفوا في انهم كيف عرفوا ذلك وذكروا فيه وجوها (أحدها)
أن قوما من علماء اليهود كانوا عرفوا في كتب انبيائهم خبر الرسول وخبر القبلة وانه
يصلى الى القبلتين (وثانيها) انهم كانوا يعلمون أن الكعبة هي البت العتيق الذي جعله الله
تعالى قبلة لآبراهيم واسماعيل عليهما السلام (وثالثها) انهم كانوا يعلمون نبوة محمد صلى
الله عليه وسلم لما ظهر عليه من المعجزات ومتى علموا نبوته فقد علموا الاحتمال أن كل ما أتى به
فهو حق فكان هذا التحويل حقا وأما قوله وما الله بغافل عما تعملون ففيه مسئلتان
(المسئلة الاولى) قرأ ابن عامر وحزرة والكسائي يعملون بالتاء على الخطاب للمسلمين
والباقون بالياء على أنه راجع الى اليهود (المسئلة الثانية) انا ان جعلناه خطابا للمسلمين
فهو وعد لهم وبشارة أي لا يخفى على جدكم واجتهادكم في قبول الدين فلا اخل بشوا بكم
وان جعلناه كلاما مع اليهود فهو وعيد وتهديد لهم ويحتمل أيضا انه ليس بغافل عن
مكافاتهم ومجازاتهم وان لم يجعلها لهم كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون
انما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الابصار * قوله تعالى (ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل
آية ما تبعوا قبلتك وما أنت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض ولئن اتبعت أهواءهم
من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين) اعلم أنه تعالى لما بين في الآية الاولى أن
الذين أوتوا الكتاب يعلمون أن هذه القبلة حق بين بعد ذلك أن صفتهم لا تتغير في الاستمرار
على المعاندة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في قوله ولئن أتيت الذين أوتوا
الكتاب فقال الاصم المراد علماءهم الذين أخبر الله تعالى عنهم في الآية المتقدمة بقوله
وان الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم واحتج عليه بوجوه (أحدها) قوله
ولئن اتبعت أهواءهم فوصفهم بأنهم يتبعون الهوى ومن اعتقد في الباطل أنه حق فانه
لا يكون متبعا لهوى النفس بل يكون في ظنه انه متبع الهدى فأما الذين يعلمون بقلوبهم
ثم يشكرون بالسنتهم فهم المتبعون للهوى (وثانيها) أن ما قبل هذه الآية وهو قوله وان
الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق لا يتناول عوامهم بل هو مختص بالعلماء وما بعدها
وهو قوله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم مختص بالعلماء أيضا اذا لو كان
عاما في الكل امتنع الكتمان لان الجمع العظيم لا يجوز عليهم الكتمان واذا كان ما قبلها

وما بعدها خاصا فكذا هذه الآية المتوسطة (وثالثها) أن الله تعالى أخبر عنهم بأنهم
مصررون على قولهم ومسترون على باطلهم وانهم لا يرجعون عن ذلك المذهب بسبب شيء
من الدلائل والآيات وهذا شأن المعاند الموج لا شأن المعاند المتخير (ورابعها) أن الله جللناه
على العموم لصارت الآية كذبا لان كثير من أهل الكتاب آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم
وتبع قبلته وقال آخرون بل المراد جميع أهل الكتاب من اليهود والنصارى واحتجوا
عليه بان قوله الذين أتوا الكتاب صيغة عموم فيتناول الكل ثم أجابوا عن الحجة الاولى
أن صاحب الشبهة صاحب هوى في الحقيقة لانه ماتم النظر والاستدلال فانه لو أتى بتمام
النظر والاستدلال لوصل الى الحق فحيث لم يصل اليه علمنا أنه ترك النظر التام بمجرد الهوى
وأجابوا عن الحجة الثانية بانه ليس بمنع أن يراد في الآية الاولى بعضهم وفي الآية الثانية
كلهم وأجابوا عن الحجة الثالثة ان العلماء لما كانوا مصرين على الشبهات والعوام كانوا
مصرين على اتباع أولئك العلماء كان الاصرار حاصل في الكل وأجابوا عن الحجة الرابعة
بانه تعالى أخبر عنهم أنهم بكليتهم لا يؤمنون وقولنا كل اليهود لا يؤمنون مغاير لقولنا ان
أحدا منهم لا يؤمن (المسئلة الثانية) احتج الكعبي بهذه الآية على جواز ان لا يكون
في المقدور لطف بعضهم قال لانه لو حصل في المقدور لهو لاء لطف لكان في جملة الآيات
مالوا تأهم به لكانوا يؤمنون فكان لا يصح هذا الخبر على وجه القطع (المسئلة الثالثة)
احتج أبو مسلم بهذه الآية على أن علم الله تعالى في عبادته وما يفعلونه ليس بحجة لهم فيما
يرتكبون فانهم مستطيعون لأن يفعلوا الخير الذي أمروا به ويتركوا ضده الذي نهوا عنه
واحتج أصحابنا به على القول بتكليف ما لا يطاق وهو انه تعالى أخبر عنهم بأنهم لا يتبعون
قبلته فلو اتبعوا قبلته لزم انقلاب خبر الله الصادق كذبا وعلمه جهلا وهو محال ومستلزم
المحال محال فكان ذلك محالا وقد أمروا به فقد أمروا بالمحال وتتمام القول فيه مذكور
في قوله تعالى ان الذين كفروا ساء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون (المسئلة
الرابعة) انما حكم الله تعالى عليهم بأنهم لا يرجعون عن أباطيلهم بسبب البرهان وذلك لان
اعراضهم عن قبول هذا الدين ليس عن شبهة يزِيلها بإيراد الحجة بل هو محض المكابرة
والعناد والحسد وذلك لا يزول بإيراد الدلائل (المسئلة الخامسة) اختلفوا في قوله ما تبعوا
قبلتك قال الحسن والجبايى أراد جميعهم كأنه قال لا يجتمعون على اتباع قبلتك على
نحو قوله ولو شاء الله لجمعهم على الهدى وقال الاصم وغيره بل المراد ان أحدا منهم لا يؤمن
قال القاضي ان أريد بأهل الكتاب كلهم العلماء منهم والعوام فلا بد من تأويل الحسن وان
أريد به العلماء نظرنا فان كان في علمائهم المخاطبين بهذه الآية من قدامن وجب أيضا ذلك
التأويل وان لم يكن فيهم من قدامن صح اجراؤه على ظاهره في رجوع النفي الى كل واحد
منهم لان ذلك أليق بالظاهر اذ لا فرق بين قوله ما تبعوا قبلتك وبين قوله ما تبع احد منهم
قبلتك (المسئلة السادسة) لئن بمعنى لو واجيب بحجاب لوو للعلماء فيه خلاف فقيل انهم لما

مع تحقق ما يزعمهم
منه من الكتاب الناطق
بحقيقة ما كانوا في قوله
(بكل آية) أى حجة
قطعية دالة على حقيقة
التحويل واللام موطئة
للقسم وقوله تعالى (ما
تبعوا قبلتك) جواب
للقسم المنصر سادس
جواب الشرط والمعنى
انهم ما تركوا قبلتك
لشبهة تزِيلها الحجة
وانما خالفوك مكابرة
وعنادا وتجريد الخطاب
للنبي صلى الله عليه وسلم
بعد تعميده للامة لما
ان الحاجة والاتبان
بالآية من الوظائف
الخاصة به عليه السلام

تقارباستعمل كل واحد منهما مكان الآخر وأجيب بجوابه نظيره قوله تعالى ولئن
 أرسلنا رجا ثم قال اظلووا على جواب لو وقال ولوانهم آمنوا واتقوا ثم قال لمثوبة على
 جواب لئن وذلك أن أصل لو للماضي ولئن للمستقبل هذا قول الاخفش وقال سيبويه ان
 كل واحدة منهما على موضعها وانما الحق في الجواب هذا التداخل لدلالة اللام على معنى
 القسم فجاء الجواب كجواب القسم (المسئلة السابعة) الآية وزنها فعلة أصلها آية
 فاستقلوا التشديد في الآية فأبدلوا من الباء الاولى ألفا لانفتاح ما قبلها والآية الحجة
 والعلامة وآية الرجل شخصه وخرج القوم بآيتهم جماعتهم وسميت آية القرآن بذلك لانها
 جماعة حروف وقيل لانها علامة لانقطاع الكلام الذي بعدها وقيل لانها دالة على
 انقطاعها عن المخلوقين وانها ليست الامن كلام الله تعالى (المسئلة الثامنة) روى ان
 يهود المدينة ونصارى نجران قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم اثنا بآية كما أتى الانبياء
 قبلك فانزل الله تعالى هذه الآية والاقرب ان هذه الآية ما نزلت في واقعة مبتدأة بل هي
 من بقية أحكام تحويل القبلة * أما قوله تعالى وما أنت بتابع قبلتهم ففيه أقوال (الاول)
 انه دفع لتجوير النسخ وبيان ان هذه القبلة لا تصير منسوخة (والثاني) حسما لاطماع أهل
 الكتاب فانهم قالوا لو ثبت على قبلتنا لكننا نرجو أن تكون صاحبنا الذي ننظره وطمعوا في
 رجوعه الى قبلتهم (الثالث) المقابلة يعني ما هم بتاركى باطلهم وما أنت بتارك حقك
 (الرابع) أراد أنه لا يجب عليك استصلاحهم باتباع قبلتهم لان ذلك معصية (الخامس)
 وما أنت بتابع قبلة جميع أهل الكتاب من اليهود والنصارى لان قبلة اليهود مخالفة لقبلة
 النصارى فاليهود بيت المقدس وللنصارى المشرق فالزم قبلتك ودع أقوالهم * أما قوله
 وما بعضهم بتابع قبلة بعض قال القفال هذا يمكن حمله على الحال وعلى الاستقبال أما على
 الحال فن وجوه (الاول) انهم ليسوا مجتمعين على قبلة واحدة حتى يمكن ارضاءهم باتباعها
 (الثاني) ان اليهود والنصارى مع اتفاقهم على تكذيبك متباينون في القبلة فكيف
 يدعونك الى ترك قبلتك مع انهم فيما بينهم مختلفون (الثالث) ان هذا ابطال لقولهم انه
 لا يجوز مخالفة أهل الكتاب لانه اذا جاز أن تختلف قبلتاها للمصلحة جاز أن تكون المصلحة
 في ثالث وأما حمل الآية على الاستقبال ففيه اشكال وهو ان قوله وما بعضهم بتابع قبلة بعض
 ينفي أن يكون أحد منهم قد اتبع قبلة الآخر لكن ذلك قد وقع فيفضي الى الخلف وجوابه
 اننا ان حملنا أهل الكتاب على علمائهم الذين كانوا في ذلك الزمان فلم يثبت عندنا ان أحد منهم
 يتبع قبلة الآخر فالخلف غير لازم وان حملناه على الكل قلنا انه عام دخله التخصيص واما
 قوله ولئن اتبعت أهواءهم ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) الهوى المقصور هو ما ميل
 اليه الطبع والهواء الممدود معروف (المسئلة الثانية) اختلفوا في المخاطب بهذا الخطاب
 قال بعضهم الرسول وقال بعضهم الرسول وغيره وقال آخرون بل غيره لانه تعالى عرف
 ان الرسول لا يفعل ذلك فلا يجوز أن يخصه بهذا الخطاب وهذا القول الثالث خطأ

وقوله تعالى (وما أنت
 بتابع قبلتهم) جملة
 معطوفة على الجملة
 الشرطية لا على جوابها
 مسوقة لقطع أطماعهم
 الفارغة حيث قالت
 اليهود لو ثبت على قبلتنا
 لكننا نرجو أن تكون
 صاحبنا الذي ننظره
 تغرياله عليه الصلاة
 والسلام وطمعوا في
 رجوعه وإثارة الجملة
 الاسمية للدلالة على دوام
 مضمونها واستمراره
 وافراد قبلتهم مع تعددها
 باعتبار اتحادها
 في البطلان ومخالفة الحق
 ولئلا يتوهم ان مدار
 النفي هو التعدد وقرئ
 بتابع قبلتهم على الاضافة
 (وما بعضهم بتابع
 قبلة بعض) فان اليهود
 تستقبل الصخرة
 والنصارى مطلع الشمس
 لا يرجي توافقتهم كما
 لا يرجي موافقتهم لك
 لتصلب كل فريق فيما
 هو فيه (ولئن اتبعت
 أهواءهم) الزائفة
 المخالفة

(من بعد ما جاءك من العلم) بطلانها وحقية ما أنت عليه وهذه * ٣٦ * الشرطية الفرضية واردة على منهاج التهييج

لان كل ما لوقع من الرسول لقبح والالغاء عنه مرتفع فهو منهي عنه وان كان المعلوم منه أنه لا يفعله ويدل عليه وجوه (أحدها) أنه لو كان كل ما علم الله أنه لا يفعله وجب أن لا ينهاه عنه لكان ما علم أنه يفعله وجب أن لا يأمره به وذلك يقتضي أن لا يكون النبي مأمورا بشيء ولا منهيًا عن شيء وأنه بالاتفاق باطل (وثانيها) لولا تقدم النهي والتحذير لما احتراز النبي صلى الله عليه وسلم عنه فلما كان ذلك الاحتراز مشروطا بذلك النهي والتحذير فكيف يجعل ذلك الاحتراز منافيا للنهي والتحذير (وثالثها) أن يكون الغرض من النهي والوعيد أن يتأكد قبح ذلك في العقل فيكون الغرض منه التأكيد ولمّا حسن من الله تعالى والتنبيه على انواع الدلائل الدالة على التوحيد بعد ما قررناها في العقول والغرض منه تأكيد العقل بالنقل فأى بعد في مثل هذا الغرض ههنا (ورابعها) قوله تعالى في حق الملائكة ومن يقل منهم انى اله من دونه فذلك نجزيه جهنم مع انه تعالى أخبر عن عصمتهم في قوله يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقال في حق محمد صلى الله عليه وسلم انن أشركت يحبطن عملك وقد أجمعوا على انه عليه الصلاة والسلام ما أشرك وما مال اليه وقال يا أيها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين وقال تعالى ودوالو تدھن فيدھنون وقال بلغ ما أنزل اليك من ربك وان لم تفعل فاباغت رسالته وقوله ولا تكونن من المشركين فثبت بما ذكرنا انه عليه الصلاة والسلام منهي عن ذلك وأن غيره أيضا منهي عنه لان النهي عن هذه الاشياء ليس من خواص الرسول عليه الصلاة والسلام بقى أن يقال فلم خصه بالنهي دون غيره فنقول فيه وجوه (أحدها) ان كل من كان نعم الله عليه أكثر كان صدور الذنب منه أقبح ولا شك ان نعم الله تعالى على الرسول عليه الصلاة والسلام أكثر فكان حصول الذنب منه أقبح فكان أولى بالخصيص (وثانيها) ان مزيد الحب يقتضي التخصيص بمزيد التحذير (وثالثها) ان الرجل الحازم اذا أقبل على أكبر أولاده وأصلحهم فزجره عن أمر بحضرة جماعه أو ولاده فانه يكون منبهًا بذلك على عظم ذلك الفعل ان اختاروه وار تكبوه وفي عادة الناس أن يوجهوا أمرهم ونهيهم الى من هو أعظم درجة تنبيهها للغير أو تؤكد هذه قاعدة مقررة في أمثال هذه الآية (القول الثاني) ان قوله ولئن اتبعت أهواءهم ليس المراد منه أنه اتبع أهواءهم في كل الامور فلعله عليه الصلاة والسلام كان في بعض الامور يتبع أهواءهم مثل ترك الخاشنة في القول والغلظة في الكلام طمعاً منه عليه الصلاة والسلام في استمالتهم فنهاه الله تعالى عن ذلك القدر أيضا وآيسه منهم بالكلية على ما قال ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا (القول الثالث) ان ظاهر الخطاب وان كان مع الرسول الآن المراد منه غيره وهذا كما انك اذا عاتبت انسانا أساء عبده الى عبدك فتقول له لو فعلت مرة أخرى مثل هذا الفعل لعاقبتك عليه عقابا شديدا فكان الغرض منه أن لا يميل الى مخالطتهم ومتابعتهم أحد من الامة * أما قوله تعالى من بعد ما جاءك من العلم ففيه مسئلتان

والاله اب الثبات على الحق
اي واثن اتبعت أهواءهم
فرضا (انك اذا لمن
الظالمين) وفيه لطف
للسامعين وتحذير لهم عن
متابعة الهوى فان من
ليس من شأنه ذلك
اذ نهى عنه ورتب على
فرض وقوعه ما رتب
من الانتظام في سلك
الراسخين في الظلم
فاظن من ليس كذلك
وان حرف جواب
وجزاء توسطت بين
اسم ان وخبرها التقرير
ما بينهما من النسبة
اذ كان حقها ان تتقدم او
تأخر فلم تقدم لتلايتوهم
أنها التقرير النسبة التي
بين الشرط وجوابه
المحذوف لان المذكور
جواب القسم ولم تتأخر
لرعاية الفواصل ولقد
بولغ في التأكيد من وجوه
تعظيما للحق المعلوم
وتحريضا على اقتفائه
وتحذيرا عن متابعة الهوى
واستعظاما لصدور
الذنب من الانبياء
عليهم السلام

قوله القول الثاني لم يذكر

الاول صريحاً بل ضمناً

(الذين آتيناهم الكتاب) أي علماءهم * ٢٧ * اذهب العمدة في إتيائه ووضع الموصول موضع المضمع مع

قرب العهد للاشعار
بعلية ما في حيز الصلة
للحكم والضمير المنصوب
في قوله تعالى (يعرفونه)
لرسول صلى الله عليه
وسلم والاتفات الى
الغيبة للايدان بان المراد
ليس معرفتهم له عليه
السلام من حيث ذاته
ونسبه الزاهر بل
من حيث كونه مسطورا
في الكتاب منعوتافيه
بالنعوت التي من جملتها
انه عليه السلام يصلي
الى القبلتين كانه قيل
الذين آتيناهم الكتاب
يعرفون من وصفناهم
فيه وبهذا يظهر جزالة
النظم الكريم وقيل هو
اضمار قبل الذكر
للاشعار بفخامة شأنه
عليه الصلاة والسلام
انه علم معلوم بغير
اعلام فتأمل وقيل
الضمير للعلم أو سببه الذي
هو الوحي أو القرآن
أو التحويل ويؤيد
الاول قوله عز وجل
(كما يعرفون أبناءهم)
أي يعرفونه عليه الصلاة
والسلام باوصافه
الشريفة المكتوبة

(المسئلة الاولى) أنه تعالى لم يرد بذلك ان نفس العلم جاءه بل المراد الدلائل والآيات
والمعجزات لان ذلك من طرق العلم فيكون ذلك من باب اطلاق اسم الاثر على المؤثر واعلم
ان الغرض من الاستعارة هو المبالغة والتعظيم فكأنه سبحانه وتعالى عظم أمر النبوات
والمعجزات بأن سماها باسم العلم وذلك ينبهك على ان العلم أعظم المخلوقات شرفا ومرتبة
(المسئلة الثانية) دلت الآية على أن توجه الوعيد على العلماء أشد من توجهه على غيرهم لان
قوله من بعد ما جاءك من العلم يدل على ذلك أما قوله تعالى انك اذا لمن الظالمين فالمراد انك
لو فعلت ذلك لكنت بمنزلة القوم في كفرهم وظلمهم لانفسهم والغرض منه التهديد والزجر
والله أعلم * قوله تعالى (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فر يقام منهم
ليكتون الحق وهم يعلمون الحق من ربك فلا تكونن من الممترين) اعلم أن في الآية مسائل
(المسئلة الاولى) قوله الذين آتيناهم الكتاب وان كان عاما بحسب اللفظ لكنه مختص
بالعلماء منهم والدليل عليه أنه تعالى وصفهم بأنهم يعرفونه كما يعرفون أبناءهم والجمع العظيم
الذين علموا شيئا استحبال عليهم الاتفاق على كتمانهم في العادة ألا ترى ان واحد الودخل البلد
وسأل عن الجامع لم يجز أن لا يلقاه أحدا لا بالكذب والكتمان بل انما يجوز ذلك على الجمع
القليل والله أعلم (المسئلة الثانية) الضمير في قوله يعرفونه الى ماذا يرجع ذكر وافيها وجوها
(أحدها) أنه عائد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم أي يعرفونه معرفة جليلة يميزون بينه
وبين غيره كما يعرفون أبناءهم لا تشبهه عليهم أبناؤهم وأبناء غيرهم عن عمر رضى الله عنه أنه
سأل عبد الله بن سلام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أنا أعلم به مني بابني قال ولم قال
لاني لست أشك في محمد أنه نبي وأما ولدي فاعل والدته خانت فقبل عمر رأسه وجاز الاضمار
وان لم يسبق له ذكر لان الكلام يدل عليه ولا يلتبس على السامع ومثل هذا الاضمار فيه
تفخيم واشعار بأنه لشهرته معلوم بغير اعلام وعلى هذا القول أسئلة (السؤال الاول) أنه
لا تعلق لهذا الكلام بما قبله من أمر القبلة (الجواب) أنه تعالى في الآية المتقدمة لما
حذر أمة محمد صلى الله عليه وسلم عن اتباع اليهود والنصارى بقوله ولئن اتبعت أهواءهم
من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين أخبر المؤمنين بحاله عليه الصلاة والسلام
في هذه الآية فقال اعلموا يا معاشر المؤمنين أن علماء أهل الكتاب يعرفون محمد او ما جاء به
وصدقه ودعوته وقلبه لا يشكون فيه كما لا يشكون في أبناءهم (السؤال الثاني) هذه
الآية نظيرها قوله تعالى يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل وقال ومبشرا برسول
يأتى من بعدى اسمه أحمد الأنا نقول من المستحيل أن يعرفوه كما يعرفون أبناءهم وذلك
لان وصفه في التوراة والانجيل اما أن يكون قد أتى مشتلا على التفصيل التام وذلك انما
يكون بتعيين الزمان والمكان والصفة والخلق والنسب والقبيلة أو هذا الوصف ما أتى مع
هذا النوع من التفصيل فان كان الاول وجب أن يكون العلم بمقدمه في الوقت المعين
من البلد المعين من القبيلة المعينة على الصفة المعينة معلوما لأهل المشرق والمغرب لان

في كتابهم ولا يشبهه عليهم كما لا يشبهه أبناؤهم وتخصيصهم بالذكر دون ما يعي البنات لكونهم اعرف عندهم منهم

التوراة والانجيل كانا مشهورين فيما بين أهل المشرق والمغرب ولو كان الامر كذلك لما تمكن أحد من النصارى واليهود من انكار ذلك (وأما القسم الثاني) فانه لا يفيد القطع بصدق نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لاننا نقول هب أن التوراة اشتملت على ان رجلا من العرب سيكون نبيا الا أن ذلك الوصف لما يمكن منتهيا في التفصيل الى حد اليقين لم يلزم من الاعتراف به الاعتراف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم (والجواب) عن هذا الاشكال انما يتوجه لوقلنا بأن العلم بنبوته انما حصل من اشتمال التوراة والانجيل على وصفه ونحن لا نقول به بل نقول انه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان نبيا صادقا فهذا برهان والبرهان يفيد اليقين فلا جرم كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم أقوى وأظهر من العلم بنبوة الانبياء وأبوة الآباء (السؤال الثالث) فعلى هذا الوجه الذي قررتموه كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم علما برهانيا غير محتمل للغلط أما العلم بان هذا ابني فذلك ليس علما يقينيا بل ظن ومحتمل للغلط فلم يشبه اليقين بالظن (والجواب) ليس المراد أن العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم يشبه العلم بنبوة الانبياء بل المراد به تشبيه العلم بأشخاص الانبياء وذواتهم فكما ان الأب يعرف شخص ابنه معرفة لا يشبهه هو عنده بغيره فكذا ههنا وعند هذا يستقيم التشبيه لان هذا العلم ضروري وذلك نظري وتشبيه النظري بالضروري يفيد المبالغة وحسن الاستعارة (السؤال الرابع) لما خص الانبياء المذكور الجواب لان المذكور أعرف وأشهر وهم بصحبة الآباء ألزم وبقولهم ألصق (القول الثاني) الضمير في قوله يعرفونه راجع الى أمر القبلة أي علماء أهل الكتاب يعرفون أمر القبلة التي نقلت اليها كما يعرفون أبناءهم وهو قول ابن عباس وقتادة والربيع وابن زيد واعلم ان القول الاول أولى من وجوه (أحدها) ان الضمير انما يرجع الى المذكور سابق وأقرب المذكورات العلم في قوله من بعد ما جاءك من العلم والمراد من ذلك العلم النبوة فكانت تعالى قال انهم يعرفون ذلك العلم كما يعرفون أبناءهم وأما أمر القبلة فأتقدم ذكره البتة (وثانيها) ان الله تعالى ما أخبر في القرآن أن أمر تحويل القبلة مذكور في التوراة والانجيل واخبر فيه أن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مذكورة في التوراة والانجيل فكان صرف هذه المعرفة الى أمر النبوة أولى (وثالثها) أن المعجزات لا تدل اول دلائلها الا على صدق محمد عليه السلام فاما أمر القبلة فذلك انما ثبت لانه أحد ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فكان صرف هذه المعرفة الى أمر النبوة أولى أما قوله تعالى وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون فاعلم ان الذين أتوا الكتاب وعرفوا الرسول فقههم من آمن به مثل عبد الله بن سلام واتباعه ومنهم من بقى على كفره ومن آمن لا يوصف بكتمان الحق وانما يوصف بذلك من بقى على كفره لاجرم قال الله تعالى وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون فوصف البعض بذلك ودل بقوله ليكتمون الحق على سبيل الذم على ان كتمان الحق في الدين محظور اذا أمكن اظهاره واختلفوا في المكتموم فقيل أمر محمد

بسبب كونهم أحب اليهم عن عمر رضي الله عنه أنه سأل عبد الله بن سلام رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انا أعلم به مني يا بني قال ولم قال لاني لست أشك فيه أنه نبي فاما ولدي فلعل والدته خانت فقبل عمر رأسه رضي الله عنهما (وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون) هم الذين كانوا يرون وعاندوا الحق والباقيون هم الذين آمنوا منهم فانهم يظهرون الحق ولا يكتمونه وأما الجبهة منهم فليست لهم معرفة بالكتاب ولا بما في تضاعفه فاهم بصدق الاظهار ولا بصدق الكتم وانما كفرهم على وجه التقليد

(الحق) بالرفع على انه مبتدأ وقوله تعالى ﴿ ٣٩ ﴾ (من ربك) خبره واللام للعهد والاشارة الى ما عليه

النبي صلى الله عليه وسلم
أو الى الحق الذي يكتونه
أو المجتس والمعنى ان الحق
ما ثبت انه من الله تعالى
كالذي انت عليه لا غيره
كالذي عليه أهل الكتاب
أو على أنه خبر مبتدأ
محذوف أي هو الحق
وقوله تعالى من ربك
أما حال أو خبر بعد
خبر وقرئ بالنصب
على أنه بدل من الاول
أو مفعول ليعلمون
وفي التعرض لوصف
الربوبية مع الاضافة
الى ضميره عليه السلام
من اظهار اللطف به
عليه السلام ما لا يخفى
(فلا تكون من الممتريين)
أي الشاكين في كتمانهم
الحق عالمين به وقيل في انه
من ربك وليس المراد به
نهي الرسول صلى الله
عليه وسلم عن الشك فيه
لانه غير متوقع منه
عليه السلام وليس بقصد
واختيار بل اما تحقيق
الامر وانه بحيث لا يشك
فيه ناظر أو أمر الامة
باكتساب المعارف
الزيحة للشك على الوجه
الابليغ (ولكل) أي ولكل

صلى الله عليه وسلم وقيل أمر القيلة وقد استقصينا في هذه المسئلة أما قوله الحق من ربك
ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) يحتمل أن يكون الحق خبر مبتدأ محذوف أي هو الحق
وقوله من ربك يجوز أن يكون خبرا بعد خبر وان يكون حالا ويجوز أيضا أن يكون مبتدأ
خبره من ربك وقرأ على رضى الله عنه الحق من ربك على الابدال من الاول أي يكتنون
الحق الحق من ربك (المسئلة الثانية) الالف واللام في قوله الحق فيه وجهان (الاول) أن
يكون للعهد والاشارة الى الحق الذي عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم أو الى الحق الذي
في قوله يكتنون الحق أي هذا الذي يكتونه هو الحق من ربك وأن يكون المجتس على معنى
الحق من الله تعالى لا من غيره يعنى ان الحق ما ثبت انه من الله تعالى كالذي أنت عليه وما لم
يثبت أنه من الله كالذي عليه أهل الكتاب فهو الباطل أما قوله فلا تكون من الممتريين
ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) فلا تكون من الممتريين في ماذا اختلفوا فيه على أقوال
(أحدها) فلا تكون من الممتريين في ان الذين تقدم ذكرهم علموا صحة نبوتك وأن بعضهم
عاندهم قاله الحسن (وثانيها) بل يرجع الى أمر القيلة (وثالثها) الى صحة نبوته وشرعه
وهذا هو الاقرب لان أقرب المذكورات اليه قوله الحق من ربك فاذا كان ظاهره يقتضى
النبوة وما تشتمل عليه من قرآن ووحى وشرعة فتقوله فلا تكون من الممتريين وجب أن
يكون راجعا اليه (المسئلة الثانية) انه تعالى وانهاه عن الامتراء فلا يدل ذلك على انه
كان شاك فيه وقد تقدم القول في بيان هذه المسئلة والله أعلم بقوله تعالى (ولكل وجهة)
هو موليا فاستنبقوا الخيرات انما تكونوا يأت بكم الله جميعا ان الله على كل شئ قدير اعلم
انهم اختلفوا في المراد بقوله ولكل وفيه مسئلتان (المسئلة الاولى) انما قال ولكل
ولم يقل لكل قوم أو أمة لانه معروف المعنى عندهم فلم يضر حذف المضاف اليه وهو كثير
في كلامهم كقوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا (المسئلة الثانية) ذكروا فيه أربعة
أوجه (أحدها) أنه يتناول جميع الفرق اعني المسلمين واليهود والنصارى والمشركين وهو
قول الاصم قال لان في المشركين من كان يعبد الاصنام ويتقرب بذلك الى الله تعالى كما حكي
الله تعالى عنهم في قوله هؤلاء شفعاؤنا عند الله (وثانيها) وهو قول أكثر علماء التابعين ان
المراد أهل الكتب وهم المسلمون واليهود والنصارى والمشركون غير داخلين فيه
(وثالثها) قال بعضهم المراد لكل قوم من المسلمين وجهة أي جهة من الكعبة يصلى اليها
جنوبية أو شمالية أو شرقية أو غربية واحتجوا على هذا القول بوجهين (الاول) قوله
تعالى هو موليا يعنى الله موليا وتولية الله لم تحصل الا في الكعبة لان ما عداها تولية
الشيطان (الثاني) ان الله تعالى عقبه بقوله فاستنبقوا الخيرات والظاهر أن المراد من
هذه الخيرات ما لكل أحد من جهة والجهات الموصوفة بالخيرية ليست الاجهات الكعبة
(ورابعها) قال آخرون ولكل وجهة أي لكل واحد من الرسل وأصحاب الشرائع جهة
قبلة فقبلة المقر بين العرش وقبلة الروحانيين الكرسي وقبلة الكرويين البيت المعمور

أمة من الامم على ان التوئين عوض من المضاف اليه

وقبله الانبياء الذين قبلت بيت المقدس وقبلت الكعبة * أما قوله تعالى وجهة ففيه
مسئلتان (المسئلة الاولى) قرى ولكل وجهة على الاضافة والمعنى وكل وجهة هو موليها
فزيدت اللام لتقدم المفعول كقولك لزيد ضربت ولزيد أبوه ضارب (المسئلة الثانية) قال
الفراء وجهة وجهة ووجه بمعنى واحد واختلفوا في المراد فقال الحسن المراد المنهاج
والشرع وهو كقوله تعالى لكل أمة جعلنا منسكاً لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا والمراد
منه أن الشرائع مصالح فلا جرم اختلفت الشرائع بحسب اختلاف الأشخاص وكما
اختلفت بحسب اختلاف الأشخاص لم يبعد أيضاً اختلافها بحسب اختلاف الزمان
بالنسبة الى شخص واحد فلهذا صح القول بالنسخ والتغير وقال الباقر المراد منه أمر
القبلة لانه تقدم قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فهذه الوجهة يجب أن
تكون محمولة على ذلك أما قوله هو موليها ففيه وجهان (الاول) انه عائد الى الكل أى
ولكل أحد وجهة هو مولى وجهه اليها (الثاني) انه عائد الى اسم الله تعالى أى الله تعالى
يوليها ايها وتقدير الكلام على الوجه الاول أن نقول ان لكل منكم وجهة أى جهة من
القبلة هو موليها أى هو مستقبلها ومتوجه اليها صلاته التي هو مقرب بها الى ربه وكل
يفرح بما هو عليه ولا يفارقه فلا سبيل الى اجتماعكم على قبلة واحدة مع لزوم الايمان
المختلفة فاستبقوا الخيرات أى فالزموا معاشر المسلمين قبلتكم فانكم على خيرات من ذلك
في الدنيا والآخرة أما في الدنيا فلشرفكم بقبلة ابراهيم وأما في الآخرة فلثواب العظيم
الذي تأخذونه على انقيادكم لاوامره فان الى الله مرجعكم وأينما تكونوا من جهات
الارض يأت بكم الله جميعاً في صعيد القيامة فيفصل بين الحق منكم والمبطل حتى يتبين من
المطيع منكم ومن العاصي ومن المصيب منكم ومن النحيطى انه على ذلك قادر ومن قال
بهذا التأويل قال المراد أن لكل من أهل الملل وجهة قد اختارها اما بشرية واما بهوى
فلستم تؤخذون بفعل غيركم فانما لهم أعمالهم ولكم أعمالكم وأما تقرير الكلام على
الوجه الثاني اعنى ان يكون الضمير في قوله هو موليها عائداً الى الله تعالى فههنا وجهان
(الاول) ان الله تعالى عرفنا أن كل واحدة من هاتين القبلتين اللتين هما بيت المقدس
والكعبة جهة يوليها الله تعالى عباده اذا شاء يفعله على حسب ما يعلمه صلاحاً فالجهتان
من الله تعالى وهو الذى ولي وجوه عباده ايها فاستبقوا الخيرات بالانقياد لامر الله
في الحالتين فان انقيادكم خيرات لكم ولا تلتفتوا الى مطاعن هؤلاء الذين يقولون
ما ولاهم عن قبلتهم فان الله يحبكم وهؤلاء السفهاء جميعاً في عرصة القيامة فيفصل
بينكم (الثاني) انا اذا سرتنا قوله ولكل وجهة بجهات الكعبة ونواحيها كان المعنى ولكل
قوم منكم معاشر المسلمين وجهة أى ناحية من الكعبة فاستبقوا الخيرات بالتوجه اليها
من جميع النواحي فانها وان اختلفت بعد أن تؤدى الى الكعبة فهي كجهة واحدة
ولا يخفى على الله نياتهم فهو يحشرهم جميعاً ويثيبهم على أعمالهم * أما قوله تعالى هو موليها

(وجهة) أى قبلة
وقد قرى كذلك أول كل
قوم من المسلمين جانب
من جوانب الكعبة
(هو موليها) احد
المفعولين محذوف
أى موليها وجهه أو الله
موليها ايها وقرى ولكل
وجهة بالاضافة والمعنى
ولكل وجهة الله موليها
اهلها واللام مزيدة
للتأكيد وجير ضعف
العامل وقرى مولاها
أى مولى تلك الجهة
قدولها

أى هو مولايها وجهه فاستغنى عن ذكر الوجه قال الفراء أى مستقبلها وقال أبو معاذ
مولايها على معنى متواليها يقال قد تولاها ورَضِيها واتبعتها وفى قراءة عبد الله بن عامر النخعي
هو مولايها وهى قراءة ابن عباس وأبى جعفر محمد بن على الباقر وفى قراءة الباقرين مولايها
ولقراءة ابن عامر معنيان (أحدهما) أن ما وليته فقد ولاك لأن معنى وليته أى جعلته
بحيث نليه وإذا صار هذا بحيث يلى ذلك فذاك أيضا يلى هذا فاذا ن قدولى كل واحد منهما
الآخر وهو كقوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات ولا ينال عهدى الظالمين والظالمون وهذا
قول الفراء (والثانى) هو مولايها أى قد زينت له تلك الجهة وحببت إليه أى صارت بحيث
يحبها ويرضاها أما قوله فاستبقوا الخيرات فعناه الأمر بالبدار إلى الطاعة فى وقتها واعلم
أن أداء الصلاة فى أول الوقت عند الشافعى رضى الله عنه أفضل خلافا لآبى حنيفة واحتج
الشافعى بوجوه (أولها) أن الصلاة خير لقوله صلى الله عليه وسلم الصلاة خير موضوع
وإذا كان كذلك وجب أن يكون تقديمه أفضل لقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وظاهر
الأمر للوجوب فإذا لم يتحقق فلا أقل من الندب (وثانيها) قوله سابقوا إلى مغفرة من
ربكم ومعناه إلى ما يوجب المغفرة والصلاة مما يوجب المغفرة فوجب أن تكون المسابقة
إليها مندوبة (وثالثها) قوله تعالى والسابقون السابقون أولئك المقربون ولا شك أن المراد
منه السابقون فى الطاعات ولا شك أن الصلاة من الطاعات وقوله تعالى أولئك المقربون
يفيد الحصر فعناه أنه لا يقرب عند الله إلا السابقون وذلك يدل على أن كمال الفضل
منوط بالمسابقة (ورابعها) قوله تعالى وسارعوا إلى مغفرة من ربكم والمعنى وسارعوا
إلى ما يوجب المغفرة ولا شك أن الصلاة كذلك فكانت المسارعة بها مأمورة (وخامسها)
أنه مدح الأنبياء المتقدمين بقوله تعالى أنهم كانوا يسارعون فى الخيرات ولا شك أن الصلاة
من الخيرات لقوله عليه السلام خيرا أعمالكم الصلاة (وسادسها) أنه تعالى ذم إبليس فى ترك
المسارعة فقال ما منعك أن تسجد إذ أمرتك وهذا يدل على أن ترك المسارعة موجب
للذم (وسابعها) قوله تعالى حافظوا على الصلوات والمحافظة لا تحصل إلا بالتجيل ليأمن
القوت بالنسيان وسائر الاشغال (وثامنها) قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام
وعجلت إليك رب لترضى فثبت أن الاستعجال أولى (وتاسعها) قوله تعالى لا يستوى منكم
من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا فبين
أن المسابقة سبب لمزيد الفضيلة فكذا فى هذه الصورة (وعاشرها) ما روى عمرو بن
عبد الله وأنس وأبو مخذولة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال الصلاة فى أول الوقت
رضوان الله وفى آخره عفو الله قال الصديق رضى الله عنه رضوان الله أحب إلي من
عفو الله قال الشافعى رضى الله عنه رضوان الله إنما يكون للمحسنين والعفو يوشك أن
يكون عن المقصرين فإن قيل هذا احتجاج فى غير موضعه لانه يقتضى أن يأنى بالتأخير
وأجمعنا على أنه لا يأنى فلم يبق إلا أن يكون معناه أن الفعل فى آخر الوقت يوجب العفو

(فاستبقوا الخيرات) أى
تسابقوا إليها بترغ الجار
كافى قوله
ثنائى عليكم آل حرب
ومن يمل * سواكم فانى
مهتد غير مائل * وهو
أبلغ من الأمر بالمسارعة
لما فيه من الخث على
أحرار قصب السبق
والمراد بالخيرات جميع
أنواعها من امر القبلة
وغيره مما ينال به سعادة
الدارين أو الفاضلات
من الجهات وهى
المسامحة للكعبة (أيما
تكونوا يأت بكم الله
جميعا) أى فى أى موضع
تكونوا من موافق أو
مخالف مجتمع الأجزاء
أو متفرقة يحشركم الله
تعالى إلى المحشر للجزاء
أو أيما تكونوا من أعماق
الأرض وقلل الجبال
يقبض أرواحكم أو أيما
تكونوا من الجهات المختلفة
المتقابلة يجعل صلواتكم
كانها صلاة إلى جهة
واحدة (إن الله على كل
شىء قدير) فيقدر على
الأماتة والأحياء والجمع
فهو تعليل للحكم السابق

عن السيآت السابقة وما كان كذلك فلا شك انه يوجب رضوان الله فكان التأخير
موجباً للعفو والرضوان والتقديم موجباً للرضوان دون العفو فكان التأخير أولى قلنا
هذا ضعيف من وجوه (الاول) انه لو كان كذلك لوجب أن يكون تأخير المغرب أفضل
وذلك لم يقله أحد (الثاني) ان عدم المسارعة الى الامتثال يشبه عدم الالتفات وذلك
يقتضي العقاب الا انه لما أتى بالفعل بعد ذلك سقط ذلك الاقتضاء (الثالث) ان تفسير أبي
بكر الصديق رضي الله عنه يبطل هذا التأويل الذي ذكره (الحادي عشر) روى عن
علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال يا علي ثلاث لا تؤخرها
الصلاة اذا أتت والجنائز اذا حضرت والايم اذا وجدت لهما كفواً (الثاني عشر) عن ابن
مسعود انه سأل الرسول صلى الله عليه وسلم فقال أي الاعمال أفضل فقال الصلاة لميقاتها
الاول (الثالث عشر) روى أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ان الرجل ليصلي
الصلاة وقد فاتته من أول الوقت ما هو خير له من أهله وماله (الرابع عشر) قال عليه السلام
من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها الى يوم القيامة فمن كان أسبق في الطاعة
كان هو الذي سن عمل الطاعة في ذلك الوقت فوجب أن يكون ثوابه أكثر من ثواب
المتأخر (الخامس عشر) أن اتوا ففنا على احد ان أسباب الفضيلة فيما بين الصحابة المسابقة
الى الاسلام حتى وقع الخلاف الشديد بين أهل السنة وغيرهم أن أبا بكر أسبق اسلاماً أم
علياً وما ذاك الاتفاقهم على ان المسابقة في الطاعة توجب من يد الفضل وذلك يدل على
قولنا (السادس عشر) قوله عليه السلام في خطبة له وبادر وابل اعمال الصالحة قبل أن
تشتغلوا ولا شك أن الصلاة من الاعمال الصالحة (السابع عشر) ان تعجيل حقوق
الآدميين أفضل من تأخيرها فوجب أن يكون الحال في اداء حقوق الله تعالى كذلك
والجامع بينهما رتبة معنى التعظيم (الثامن عشر) ان المبادرة والمسارة الى الصلاة
اظهار للحرص على الطاعة والولوع بها والرغبة فيها وفي التأخير كسل عنها فيكون الاول
أولى (التاسع عشر) ان الاحتياط في تعجيل الصلاة لانه اذا أداها في أول الوقت تفرغت
ذمته فاذا أخر فر بما عرض له شغل فغنه عن اداها فيبقى الواجب في ذمته فالوجه الذي
يحصل فيه الاحتياط لا شك أنه أولى (العشرون) أجمعنا في صوم رمضان أن تعجيله أفضل
من تأخيره وذلك لان المريض يجوز له أن يفطرو ويؤخر الصوم ويجوز له أن يعجل ويصوم
في الحال ثم أجمعنا على أن التعجيل في الصوم أفضل على ما قال وأن تصوموا خير لكم
فوجب أيضاً أن يكون التعجيل في الصلاة أولى قان قيل تنقض هذه الدلائل القياسية
بالظهر في شدة الحر أو بما اذا حصل له رجاء ادراك الجماعة أو وجود الماء قلنا التأخير ثبت
في هذه المواضع لأمر عارضة وكلامنا في مقتضى الاصل (الحادي والعشرون) المسارعة
الى الامتثال أحسن في العرف من ترك المسارعة فوجب أن يكون في الشرع كذلك
لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن (الثاني والعشرون) صلاة

كملت شرائطها فوجب أدؤها في أول الوقت كالغرب ففيه احتراز عن الظهر في شدة
الحر لانه انما يستحب التأخير اذا أراد ان يصليها في المسجد لاجل أن المشي الى المسجد في
شدة الحر كالمنايع أما اذا صلاها في داره فالتجمل أفضل وفيه احتراز عن يدافع الاخشين
أو حضره الطعام وبه جوع لهذا المعنى أيضا وكذلك المتيم اذا كان على ثقة من وجود
الماء وكذلك اذا توقع حضور الجماعة فان الكمال لم يحصل في هذه الصورة فهذه هي الأدلة
الدالة على ان المسارعة أفضل * ولذا ذكر كل واحد من الصلوات أما صلاة الفجر فقال محمد
المستحب أن يدخل فيها بالتغليس ويخرج منها بالاسفار فان أراد الاقتصار على أحد
الوقتتين فالاسفار أفضل وقال الشافعي رضي الله عنه التغليس أفضل وهو مذهب أبي بكر
وعمر و به قال مالك وأحمد * واحتج الشافعي رضي الله عنه بعد الدلائل السالفة بوجوه
(أحدها) ما أخرج في الصحيحين برواية عائشة رضي الله عنها أنها قالت كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم ليصلي الصبح فينصرف والنساء متلفعات بمروطهن ما يعرفن من
الغلس قال محي السنة في كتاب شرح السنة متلفعات بمروطهن أي متجللات بأكسيتهن
والتلفع بالثوب الاشتمال والمروط الأردية الواسعة واحدها مرط والغلس ظلمة آخر
الليل فان قيل كان هذا في ابتداء الاسلام حين كان النساء يحضرن الجماعات فكان النبي
صلى الله عليه وسلم يصلي بالغلس كيلا يعرفن وهكذا كان عمر رضي الله عنه يصلي بالغلس ثم
لما نهين عن الحضور في الجماعات ترك ذلك قلنا الاصل المرجوع اليه في اثبات جميع
الاحكام عدم النسخ ولولا هذا الاصل لما جاز الاستدلال بشيء من الدلائل الشرعية
(وثانيها) ما أخرج في الصحيحين عن قتادة عن أنس عن زيد بن ثابت قال تسحرنا مع رسول
الله صلى الله عليه وسلم ثم قمنا الى الصلاة قال قلت كم كان قدر ذلك قال قدر خمسين آية وهذا
يدل أيضا على التغليس (وثالثها) ما روى عن أبي مسعود الانصاري ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم غلس بالصبح ثم أسفر مرة ثم لم يعد الى الاسفار حتى قبضه الله تعالى (ورابعها)
انه تعالى مدح المستغفرين بالاسحار فقال والمستغفرين بالاسحار ومدح التاركين للنوم
فقال تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعا واذا ثبت هذا وجب أن
يكون ترك النوم باداء الفرائض أفضل لقوله عليه السلام حكاية عن الله ان يتقرب
المقربون الى بمثل أداء ما افترضت عليهم واذا كان الامر كذلك وجب أن يكون التغليس
أفضل (وخامسها) ان النوم في ذلك الوقت أطيب فيكون تركه أشق فوجب أن يكون
ثوابه أكثر لقوله عليه السلام أفضل العبادات أحزها أي أشقها واحتج أبو حنيفة
بوجوه (أحدها) قوله عليه السلام أسفروا بالفجر فانه أعظم للاجر (وثانيها) روى
عبد الله بن مسعود أنه صلى الفجر بالمزدلفة فغلس ثم قال ابن مسعود ما رأيت رسول الله
صلى الله عليه وسلم صلى صلوات الا ليقاتها الا صلاة الفجر فانه صلاها يومئذ غير ميقاتها
(وثالثها) عن ابن مسعود قال ما رأيت أصحاب رسول الله حافظوا على شيء ما حافظوا على

التنوير بالفجر (ورابعها) عن أبي بكر رضي الله عنه أنه صلى الفجر فقرأ آل عمران فقالوا
 كادت الشمس أن تطلع فقال لو طلعت لم نجدنا غافلين وعن عمر أنه قرأ البقرة فاستشرقوا
 الشمس فقال لو طلعت لم نجدنا غافلين (وخامسها) ان تأخير الصلاة يشتمل على فضيلة
 الانتظار وقال عليه السلام المنتظر للصلاة كن هو في الصلاة فمن أخر الصلاة عن أول وقتها
 فقد انتظر الصلاة أو لا ثم أتى بها ثانيا ومن صلاها في أول الوقت فقد فاتته فضل الانتظار
 (وسادسها) ان التأخير يفضي الى كثرة الجماعة فوجب أن يكون أولى تحصيله لفضل
 الجماعة (وسابعها) ان التغليس يضيق على الناس لانه اذا كان الصلاة في وقت التغليس
 احتاج الانسان الى أن يتوضأ بالليل حتى يتفرغ للصلاة بعد طلوع الفجر والخرج من شرعا
 (وثامنها) أنه تكره الصلاة بعد صلاة الفجر فاذا صلى وقت الاسفار فانه يقل وقت الكراهة
 واذا صلى بالتغليس فانه يكثر وقت الكراهة (والجواب) عن الاول ان الفجر اسم للنور
 الذي ينفي به ظلام المشرق فالفجر انما يكون فجر الوكانت الظلمة باقية في الهواء فاما اذا
 زالت الظلمة بالكافية واستنار الهواء لم يكن ذلك فجر او اما الاسفار فهو عبارة عن الظهور
 يقال أسفرت المرأة عن وجهها اذا كشفت عنه اذا ثبت هذا فنقول ظهور الفجر انما
 يكون عند بقاء الظلام في الهواء فان الظلام كلما كان أشد كان النور الذي يظهر فيما بين
 ذلك الظلام أشد فقوله أسفروا بالفجر يجب أن يكون محمولا على التغليس أي كلما وقعت
 صلاتكم حين كان الفجر أظهر واهر كان أكثر ثوابا وقد بينا أن ذلك لا يكون الا في أول
 الفجر وهذا معنى قول الشافعي رضي الله عنه ان الاسفار المذكور في الحديث محمول على
 تيقن طلوع الفجر وزوال الشك عنه والذي يدل على ما قلناه ان أداء الصلاة في ذلك الوقت
 أشق فوجب أن يكون أكثر ثوابا وأما تأخير الصلاة الى وقت التنوير فهو عادة أهل
 الكسل فكيف يمكن أن يقول الشارع ان الكسل أفضل من الجد في الطاعة (والجواب)
 عن الثالث وهو قول ابن مسعود حافظوا على التنوير بالفجر فجوابه هذا الذي قررناه
 لان التنوير بالفجر انما يحصل في أول الوقت فاما عند امتلاء العالم من النور فانه
 لا يسمى ذلك فجر او اما سائر الوجوه فهي معارضة ببعض ما قدمناه والله أعلم * اما قوله
 تعالى أئمتكونوا يأت بكم الله جميعا فهو وعد لاهل الطاعة ووعد لاهل المعصية كأنه
 تعالى قال استبقوا أيها المحققون العارفون بالنبوة والشرعية الخيرات وتحملوا فيها
 المشاق لتصلوا يوم القيامة الى مالكم عند الله من انواع الكرامة والزلفى ثم انه سبحانه
 حقق ذلك بقوله ان الله على كل شيء قدير وذلك لان الاعادة في نفسها ممكنة وهو سبحانه قادر
 على جميع الممكنات فوجب أن يكون قادرا على الاعادة واما المسائل المستنبطة من هذه
 الآية فقد ذكرناها في قوله تعالى ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم ان الله على كل شيء
 قدير * قوله تعالى (ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من
 ربك وما الله بغافل عما تعملون ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث

(ومن حيث خرجت)
 تأكيد لحكم التحويل
 وتصريح بعدم تفاوت
 الامر في حالتي السفر
 والحضر ومن متعلقة
 بقوله تعالى (فول)
 أو بمحذوف عطف
 هو عليه أي من أي
 مكان خرجت اليه للسفر
 فول (وجهك) عند
 صلاتك (شطر المسجد
 الحرام) أو افعل
 ما أمرت به من أي
 مكان خرجت اليه فول
 الخ (وانه) أي هذا
 الامر (للحق من ربك)
 أي الثابت الموافق للحكمة

ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم واخشوني ولا تم نعمتي عليكم ولعلكم تهتدون) اعلم ان اول ما في هذه الآية من البحث ان الله تعالى قال قبل هذه الآيات قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين أوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما تعملون وذكر ههنا ثانيا قوله تعالى ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون ثم ذكر ثالثا قوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة فهل في هذا التكرار فائدة أم لا وللعلماء فيه أقوال (أحدها) أن الاحوال ثلاثة (أولها) أن يكون الانسان في المسجد الحرام (وثانيها) أن يخرج عن المسجد الحرام ويكون في البلد (وثالثها) أن يخرج عن البلد الى أقطار الارض فالآية الاولى محمولة على الحالة الاولى والثانية على الثانية والثالثة على الثالثة لانه قد كان يتوهم ان للقرب حرمة لا تثبت فيها لابتعد فلاجل ازالة هذا الوهم كرر الله تعالى هذه الآيات (والجواب) الثاني انه سبحانه انما أعاد ذلك ثلاث مرات لانه علق بها كل مرة فائدة زائدة أما في المرة الاولى فبين أن أهل الكتاب يعلمون ان أمر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وأمر هذه القبلة حق لانهم شاهدوا ذلك في التورات والانجيل وأما في المرة الثانية فبين انه تعالى يشهد ان ذلك حق وشهادة الله بكونه حقا مغيرة لعلم أهل الكتاب بكونه حقا وأما في المرة الثالثة فبين انه انما فعل ذلك لئلا يكون للناس عليكم حجة فلما اختلفت هذه الفوائد حسنت اعادتها لاجل أن يترتب في كل واحدة من المرات واحدة من هذه الفوائد ونظيره قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون والجواب الثالث انه تعالى قال في الآية الاولى فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فكان ر بما يخطر ببال جاهل انه تعالى انما فعل ذلك طلبا لرضا محمد صلى الله عليه وسلم لانه قال فلنولينك قبلة ترضاها فإزال الله تعالى هذا الوهم الفاسد بقوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك أي نحن ما حولناك الى هذه القبلة بمجرد رضاك بل لاجل ان هذا التحويل هو الحق الذي لا محيد عنه فاستقبالها ليس لاجل الهوى والميل كقبلة اليهود والمنسوخة التي انما يقيمون عليها بمجرد الهوى والميل ثم انه تعالى قال ثالثا ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره والمراد دوامه على هذه القبلة في جميع الازمنة والاقوات ولا تولوا فيصير ذلك التولي سببا للظن في دينكم والحاصل ان الآية السالفة أمر بالدوام في جميع الامكنة والثانية أمر بالدوام في جميع الازمنة والامكنة والثالثة أمر بالدوام في جميع الازمنة واشعار بأن هذا لا يصير منسوخا

(وما الله بغافل عما تعملون) فيجازيكم بذلك أحسن جزاء فهو وعد للمؤمنين وقرى يعملون على صيغة الغيبة فهو وعيد للكافرين (ومن حيث خرجت) اليه في أسفاركم ومغازيكم من المنازل القريبة والبعيدة (فول وجهك شطر المسجد الحرام) الكلام فيه كما مر آنفا (وحيث ما كنتم) من أقطار الأرض مقيمين أو مسافرين حسبما يعرب عنه ايثار كنتم على خرجتم فان الخطاب عام لكافة المؤمنين المنتشرين في الآفاق من الحاضرين والمسافرين فلو قيل وحيثما خرجتم لما تناول الخطاب المقيمين في الأماكن المختلفة من حيث اقامتهم فيها (فولوا وجوهكم) من محالكم (شطره) والتكرير لما ان القبلة لها شأن خطير والنسخ من مظان الشبهة والفتنة فبالحرى أن يؤكد أمر هامرة غب أخرى مع انه قد ذكر في كل مرة حكمة مستقلة

البتة والجواب الرابع ان الامر الاول مقرون باكرامه اياهم بالقبلة التي كانوا يحبونها وهي قبلة أبيهم ابراهيم عليه السلام والثاني مقرون بقوله تعالى ولكل وجهة هو موليها أي لكل صاحب دعوة وملة قبلة يتوجه اليها فتوجهوا أنتم الى أشرف الجهات التي يعلم الله تعالى انها حق وذلك هو قوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه الحق من ربك والثالث مقرون بقطع الله تعالى حجة من خاصه من اليهود في أمر القبلة فكانت هذه عللا ثلاثا قرن بكل واحدة منها أمر بالتزام القبلة نظيره أن يقال الزم هذه القبلة فانها القبلة التي كنت تمواها ثم يقال الزم هذه القبلة فانها قبلة الحق لا قبلة الهوى وهو قوله وانه الحق من ربك ثم يقال الزم هذه القبلة فان في لزومك اياها انقطاع حجج اليهود عنك وهذا التكرار في هذا الموضع كالترار في قوله تعالى فبأي آثر يكما تكذبان وكذلك ما كرر في قوله تعالى ان في ذلك لآية وما كان أكثرهم مؤمنين والجواب الخامس ان هذه الواقعة أول الوقائع التي ظهر النسخ فيها في شرعنا فدعت الحاجة الى التكرير لاجل التأكيد والتقرير وازالة الشبهة وايضاح البينات * أما قوله تعالى وما الله بغافل عما تعملون يعني ما يعمل هؤلاء المعاندون الذين يكتنون الحق وهم يعرفونه ويدخلون الشبهة على العامة بقولهم ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها وبأنه قد اشتاق الى مولده ودين آباءه فان الله عالم بهذا فأنزل ما أبطله وكشف عن وهنه وضعفه * أما قوله لئلا يكون للناس عليكم حجة ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان هذا الكلام يوجه حجاجا وكلاما تقدم من قبل في باب القبلة عن القوم فأراد الله تعالى أن يبين ان تلك الحجة تزول الآن باستقبال الكعبة وفي كيفية تلك الحجة روايات (أحدها) ان اليهود قالوا تخالفنا في ديننا وتبغ قبلتنا (وثانيها) قالوا لم يدرك محمد أين يتوجه في صلاته حتى هديناه (وثالثها) ان العرب قالوا انه كان يقول أنا على دين ابراهيم والآن ترك التوجه الى الكعبة ومن ترك التوجه الى الكعبة فقد ترك دين ابراهيم عليه السلام فصارت هذه الوجوه وسائل لهم الى الطعن في شرعه عليه الصلاة والسلام الا ان الله تعالى لما علم ان الصلاح في ذلك أوجب عليهم التوجه الى بيت المقدس لما فيه من المصلحة في الدين لان قولهم لا يؤثر في المصالح وقد بينا من قبل تلك المصلحة وهي تميز من اتبعه بمكة بمن أقام على تكذيبه فان ذلك الامتياز ما كان يظهر الا بهذا الجنس ولما انتقل عليه الصلاة والسلام الى المدينة تغيرت المصلحة فاقضت الحكمة تحويل القبلة الى الكعبة فلماذا قال الله تعالى لئلا يكون للناس عليكم حجة يعني تلك الشبهة التي ذكروها تزول بسبب هذا التحويل ولما كان فيهم من المعلوم من حاله انه يتعلق عند هذا التحويل بشبهة أخرى وهو قول بعض العرب ان محمدا عليه الصلاة والسلام عاد الى ديننا في الكعبة وسيعود الى ديننا بالكلية وكان التمسك بهذه الشبهة والاستمرار عليها سببا للبقاء على الجهل والكفر وذلك ظلم على النفس على ما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم فلا جرم قال الله تعالى الا الذين ظلموا منهم (المسئلة الثانية) قرأنا نفع لئلا

(لئلا يكون للناس عليكم حجة) متعلق بقوله * ٤٧ * تعالى فولوا وقيل بمحذوف يدل عليه الكلام كأنه قيل فعلنا

بترك الهمة وكل همة مفتوحة قبلها كسرة فانه يقلبهاياء والباقون بالهمة وهو الاصل
(المسئلة الثالثة) لئلا موضعه نصب والعامل فيه ولوا أى ولوا لئلا وقال الزجاج التقدير
عرفتكم ذلك لئلا يكون للناس عليكم حجة (المسئلة الرابعة) قيل الناس هم أهل الكتاب
عن قتادة والربيع وقيل هو على العموم (المسئلة الخامسة) ههنا سؤال وهو ان شبهة
هؤلاء الذين ظلموا أنفسهم ليست بحجة فكيف يجوز استثناءؤها عن الحجة وقد اختلف
الناس فيه على أقوال (الاول) انه استثناء متصل ثم على هذا القول يمكن دفع السؤال من
وجوه (الاول) ان الحجة كما انها قد تكون صحيحة قد تكون أيضا باطلة قال الله تعالى حجتهم
داحضة عند ربهم وقال تعالى فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم والحاجة هي أن
يورد كل واحد منهم على صاحبه حجة وهذا يقتضى أن يكون الذى يورده المبطل يسمى بالحجة
ولان الحجة اشتقاقها من حجه اذا غلبه فكل كلام يقصد به غلبة الغير فهو حجة وقال بعضهم
انها مأخوذة من محجة الطريق فكل كلام يتخذة الانسان مسلكا لنفسه في اثبات
أو ابطال فهو حجة واذا ثبت ان الشبهة قد تسمى حجة كان الاستثناء متصلا (الوجه الثانى)
في تقرير انه استثناء متصل ان المراد بالناس أهل الكتاب فانهم وجدوه في كتابهم انه عليه
الصلاة والسلام يحول القبلة فلما حولت بطلت حجتهم الا الذين ظلموا بسبب انهم كتبوا
ما عرفوا عن أبى روق (الوجه الثالث) انهم لما أوردوا تلك الشبهة على اعتقاد انها حجة
سماها الله حجة بناء على معتقدهم أولعله تعالى سماها حجة تهكم بهم (الوجه الرابع) أراد
بالحجة المحاجة والمجادلة فقال لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم فانهم
يحتاجونكم بالباطل (القول الثانى) انه استثناء منقطع ومعناه لكن الذين ظلموا منهم
يتعلقون بالشبهة ويضعونها موضع الحجة وهو كقوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن
وقال النابغة

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم * بهن فلول من قراع الكتاب

ومعناه لكن بسيوفهم فلول وليس بعيب ويقال ماله على حق الا التعدى يعنى لكنه
يتعدى ويظلم ونظيره أيضا قوله تعالى انى لا يخاف لدى المرسلون الا من ظلم وقال لا عاصم
اليوم من أمر الله الا من رحم وهذا النوع من الكلام عادة مشهورة للعرب (القول
الثالث) زعم أبو عبيدة ان الابعنى الواو كأنه تعالى قال لئلا يكون للناس عليكم حجة
والذين ظلموا وأنشد

وكل أخ مفارقة أخوه * لعمر أليك الا الفرقدان

يعنى والفرقدان (القول الرابع) قال قطرب موضع الذين خفض لانه بدل من الكاف
واليم في عليكم كأنه قيل لئلا يكون عليكم حجة الاعلى الذين ظلموا فانه يكون حجة عليهم
وهم الكفار قال على بن عيسى هذا ان الوجهان بعيدان أما قوله تعالى فلا تخشوهم
واخشوني فالعنى لا تخشوا من تقدم ذكره ممن يتعنت ويجادل ويحاج ولا تخافوا

ذلك لئلا الخ والمعنى
ان التولية عن الصخرة
تدفع احتجاج اليهود
بان المنعوت في التوراة
من أوصافه انه يحول
الى الكعبة واحتجاج
المشركين بأنه يدعى
ملة ابراهيم ويخالف
قبلته (الا الذين ظلموا

منهم) وهم أهل مكة أى
لئلا يكون لاحد من الناس

حجة الا المعاندين منهم
الذين يقولون ما يحول

الى الكعبة الاميلا الى
دين قومه وحبا لبلده

أو بداله فرجع الى قبلة
آبائه ويوشك أن يرجع

الى دينهم وتسمية هذه
الكلمة الشعاء حجة مع

انها الخش الباطل من
قبيل ما فى قوله تعالى

حجتهم داحضة حيث
كانوا يسوقونها مساق

الحجة وقيل الحجة بمعنى
مطلق الاحتجاج وقيل

الاستثناء للمبالغة في نفى
الحجة رأسا كالذى فى قوله

* ولا عيب فيهم غير أن
سيوفهم * بهن فلول من

قراع الكتاب *
ضرورة ان لا حجة للظالم
وقرى الا الذين يحرف

التنبية على انه استئناف (فلا تخشوهم) فان مطاعهم لا تضركم شيئا (واخشوني) فلا تخالفوا أمرى

(ولا تتم نعمتي عليكم ولعلكم تهتدون) علة لمحذوف يدل عليه النظم ﴿٤٨﴾ الكريم أي وأمر تكلم بما مر لانتظام النعمة عليكم

لما انه نعمة جليلة ولا رادتي
اهتداءكم لما انه صراط
مستقيم مؤدالي سعادة
الدارين كما أشير اليه
في قوله عرو وجل يهدي
من يشاء الى صراط
مستقيم وفي التعبير عن
الارادة بكلمة لعل
الموضوعة للترجي على
طريقة الاستعارة التبعية
من الدلالة على كمال
العناية بالهداية ما لا يخفى
أو عطف على علة مقدرة
أي واخشوني لأحفظكم
عنهم وأتم الخ أو على قوله
تعالى لئلا يكون الخ
وتوسط قوله تعالى فلا
تخشوهم الخ بينهما
للمسارعة الى التسليّة
والثبوت وفي الخبر تمام
النعمة دخول الجنة وعن
علي رضي الله عنه تمام
النعمة الموت على الاسلام
(كما أرسلنا فيكم رسولاً
منكم) متصل بما قبله
والظرف الاول متعلق
بالفعل قدم على مفعوله
الصريح لما في صفاته من
الطول والظرف الثاني
متعلق بمضمر وقع صفة
لرسولاً مبنية لتمام النعمة
أي ولا تتم نعمتي عليكم
في أمر القبله أو في الآخرة
اتماماً كأننا كنا نأمل لها
بإرسال رسول كأن منكم

مطاعنهم في قبلكم فانهم لا يضرونكم واخشوني يعني احذروا عقابي ان أنتم عدائكم
عما أرزنتكم وفرضت عليكم وهذه الآية تدل على ان الواجب على المرء في كل أفعاله
وتروكه أن ينصب بين عينيه خشية عقاب الله وأن يعلم انه ليس في يده الخلق شيء البتة وأن
لا يكون مشغول القلب بهم ولا ملتفت الخاطر اليهم أما قوله تعالى ولا تتم نعمتي عليكم
فقد اختلفوا في متعلق اللام على وجوه (أحدها) انه راجع الى قوله تعالى لئلا يكون
للناس عليكم حجة ولا تتم نعمتي عليكم فبين الله تعالى انه حولهم الى هذه الكعبة لهاتين
الحكمتين (أحدهما) لانقطاع حجتهم عنه (والثاني) لتمام النعمة وقد بين أبو مسلم بن بحر
الاصفهانى ما في ذلك من النعمة وهو ان القوم كانوا يفتخرون باتباع ابراهيم في جميع
ما كانوا يفعلون فلما حول صلى الله عليه وسلم الى بيت المقدس لحقهم ضعف قلب ولذلك
كان النبي صلى الله عليه وسلم يحب التحول الى الكعبة لما فيه من شرف البقعة فهذا
موضع النعمة (وثانيها) ان متعلق اللام محذوف معناه ولا تمام النعمة عليكم وادتي
اهتداءكم أمر تكلم بذلك (وثالثها) أن يعطف على علة مقدرة كانه قيل واخشوني لوقوفكم
ولا تتم نعمتي عليكم والقول الاول أقرب الى الصواب فان قيل انه تعالى أنزل عند قرب
وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي فبين
ان تمام النعمة انما حصل ذلك اليوم فكيف قال قبل ذلك اليوم بسنين كثيرة في هذه
الآية ولا تتم نعمتي عليكم قلنا تمام النعمة اللأئقة في كل وقت هو الذي خصه به وفي
الحديث تمام النعمة دخول الجنة وعن علي رضي الله عنه تمام النعمة الموت على
الاسلام واعلم ان الذي حكيناه عن أبي مسلم رحمه الله من التشكك في صلاة الرسول
وصلاة أمته الى بيت المقدس فان كان مراده ان ألفاظ القرآن لا تدل على ذلك فقد
أصاب لان شيئاً من ألفاظ القرآن لا دلالة فيه على ذلك البتة على ما بيناه وان أراد به
انكاره أصلاً فبعيد لان الاخبار في ذلك قريبة من المتواترة ولا يبي مسلم رحمه الله أن يمنع
التواتر وعند ذلك يقول لا يصح التعويل في القطع بوقوع النسخ في شرعنا على خبر
الواحد والله أعلم * قوله تعالى (كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم
ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون) اعلم انا قد بينا ان الله تعالى
استدل على صحة دين محمد عليه الصلاة والسلام بوجوه بعضها الزامية وهو ان هذا الدين
دين ابراهيم فوجب قبوله وهو المراد بقوله ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه
وبعضها برهانية وهو قوله قولوا آمنا بالله وما أنزل اليه وما أنزل الى ابراهيم واسماعيل
واسحق ويعقوب والاسباط ثم انه سبحانه وتعالى عقب هذا الاستدلال بحكاية شبهتين لهم
(أحدهما) قوله وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا (والثانية) استدلالهم بانكار النسخ
على القدح في هذه الشريعة وهو قوله سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي
كانوا عليها وأطرب الله تعالى في الجواب عن هذه الشبهة و بالحق فعل ذلك لان أعظم

فان ارسال الرسول لاسيما المجانس لهم نعمة لا يكافئها نعمة قطو قيل متصل بما بعده أي كما ذكرتم بالارسال (والشبهة)
فاذ كروني الخ وإيثار صيغة المنكلم مع الغير بعد التوحيد فيما قبله افتنان وجريان على سنن الكبرياء

(يتلو عليكم آياتنا) صفة ثانية لرسول * ٤٩ * كاشفة لكمال النعمة (ويزكيكم) عطف على يتلو أي

يحملكم على ما تصبرون
به ازكيا (ويزكيكم
الكتاب والحكمة)
صفة أخرى مترتبة
في الوجود على التلاوة
وانما وسط بينهما
التركية التي هي عبارة
عن تكميل النفس
بحسب القوة العملية
وتهديهم بالتفريع على
تكميلها بحسب
الهوة النظرية الحاصل
بالتعليم المترتب على
التلاوة لا يذان بأن
كلا من الأمور المترتبة
نعمة جليلة على حيالها
مستوجبة للشكر فلو
روى ترتيب الوجود
كافي قوله تعالى وابتعث
فيهم رسولا منهم يتلو
عليهم آياتك ويعلمهم
الكتاب والحكمة
ويزكيهم انك انت
العزيز الحكيم لتبادر
الى الفهم كون الكل
نعمة واحدة كما مر
نظيره في قصة البقرة
وهو السر في التعبير
عن القرآن تارة
بالآيات وأخرى بالكتاب
والحكمة رمزا الى انه
باعتبار كل عنوان نعمة
على حدة ولا يقدح فيه
شمول الحكمة لما

الشبهة لليهود في انكار نبوة محمد عليه الصلاة والسلام انكار النسخ فلا جرم اطلب الله
تعالى في الجواب عن هذه الشبهة وختم ذلك الجواب بقوله ولا تتم نعمتي عليكم فصار هذا
الكلام مع ما فيه من الجواب عن الشبهة تنبيها على عظيم نعم الله تعالى ولا شك أن ذاك أشد
استمالة للقلوب فانه من حيث انه يخلص عن الباطل ويهدي الى الحق مرغوب فيه ومن
حيث انه سبب لحصول العز والشرف في الدنيا والتخلص في الدن والمهانة يكون مرغوبا
فيه وعند اجتماع الامرين فقد بلغ النهاية في هذا الباب أما قوله تعالى كما أرسلنا فيهم
مسائل (المسئلة الاولى) هذا الكاف اما أن يتعلق بما قبله أو بما بعده فان قلنا انه متعلق
بما قبله ففيه وجوه (الاول) أنه راجع الى قوله ولا تتم نعمتي عليكم أي ولا تتم نعمتي عليكم
في الدنيا بحصول الشرف وفي الآخرة بالفوز بالشواب كما أتممتها عليكم في الدنيا بارسال
الرسول (الثاني) ان ابراهيم عليه السلام قال ربنا وابتعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم
آياتك ويزكيهم وقال أيضا ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا فكأنه تعالى قال
ولا تتم نعمتي عليكم ببيان الشرائع وأهديكم الى الدين اجابة لدعوة ابراهيم كما أرسلنا فيكم
رسولا اجابة لدعوته عن ابن جرير (الثالث) قول أبي مسلم الاصفهاني وهو ان التقدير
وكذلك جعلناكم أمة وسطا كما أرسلنا فيكم رسولا أي كما أرسلنا فيكم رسولا من شأنه
وصفته كذا وكذا فكذلك جعلناكم أمة وسطا وأما ان قلنا انه متعلق بما بعده فالتقدير
كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يعلمكم الدين والشرع فاذا كروني أذكركم وهو اختيار
الاصم وتقرير انكم كنتم على صورة لا تتلون كتابا ولا تعلمون رسولا ومحمد صلى الله عليه وسلم
رجل منكم ليس بصاحب كتاب ثم أتاناكم بأعجب الآيات يتلوها عليكم بلسانكم وفيه ما في
كتب الابداء وفيه الخبر عن أحوالهم وفيه التنبيه على دلائل التوحيد والمعاد وفيه
التنبيه على الاخلاق الشريفة والنهي عن أخلاق السفهاء وفي ذلك أعظم البرهان على
صدق فقال كما أوأيتكم هذه النعمة وجعلتها لكم دليلا فاذا كروني بالشكر عليها أذكركم
برحمتي وثوابي والذي يؤكده قوله تعالى لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا منهم
فلما ذكرهم هذه النعمة والمنة أمرهم في مقابلتها بان ذكر والشكر فان قيل كما هل يجوز أن
يكون جوابا قلنا يجوز الفراء وجعل لاذ كروني جوابين (أحدهما) كما (والثاني) أذكركم
ووجه ذلك لانه اوجب عليهم الذكر لانه كرههم الله برحمته ولما سلف من نعمته قال القاضي
والوجه الاول أولى لانه قبل الكلام اذا وجد ما يتم به الكلام من غير فصل فتعلقه به أولى
(المسئلة الثانية) في وجه التشبيه قولان ان قلنا الكاف متعلق بقوله ولا تتم نعمتي كان
المعنى أن النعمة في أمر القبله كالنعمة بالرسالة لانه تعالى يفعل الاصلح وان قلنا انه
متعلق بقوله تعالى اذ كروني دل ذلك على أن النعمة بالذكر جارية مجرى النعمة بالرسالة
(المسئلة الثالثة) ما في قوله كما أرسلنا مصدرية كأنه قيل كما أرسلنا فيكم ويحتمل أن تكون
كافة أما قوله تعالى فيكم فالمراد به العرب وكذلك قوله منكم وفي إرساله فيهم ومنهم نعم

في تضاعيف الاحاديث الشريفة من الشرائع وقوله عز وجل

في

* ٧ *

(و يعلمكم ما لم تكونوا تعلمون) صريح في ذلك فان الموصول مع كونه عبارة عن الكتاب والحكمة قطعاً قد عطف تعليمه على تعليمهما وما ذلك الالتفصيل فنون النعم في مقام يقتضيه كما في قوله تعالى ونجيناهم من عذاب غليظ عقيب قوله تعالى نجينا هودا والذين آمنوا معه برحمة منا والمراد بعدم علمهم انه ليس من شأنهم أن يعلموه بالفكر والنظر وغير ذلك من طرق العلم لا محصار الطريق في الوحي (فاذكروني) الفاء للدلالة على ترتيب الامر على ما قبله من موجباته أي فاذكروني بالطاعة (اذكروني) بالشواب وهو تحريض على الذكر مع الاشعار بما يوجب (واشكروا) ما انعمت به عليكم من النعم (ولا تكفرون) بحجدها وعصيان ما أمرتكم به

عظيمة عليهم لما لهم فيه من الشرف ولان المشهور من حال العرب الأنفة الشديدة من الانقياد للغير فبعثه الله تعالى من واسطتهم ليكونوا الى القبول أقرب أما قوله تعالى يتلو عليكم آياتنا فاعلم انه من أعظم النعم لانه معجزة باقية ولانه يتلى فيتأدى به العبادات ولانه يتلى فيستفاد منه جميع العلوم ولانه يتلى فيستفاد منه مجامع الاخلاق الحميدة فكأنه يحصل من تلاوته كل خيرات الدنيا والآخرة أما قوله ويزكيكم ففيه أقوال (أحدها) انه عليه الصلاة والسلام يعلمهم ما اذا تمسكوا به صاروا أزكيا عن الحسن (وثانيها) يزكيهم بالثناء والمدح أي يعلم ما أنتم عليه من محاسن الاخلاق فيصفكم به كما يقال ان المزكي زكي الشاهد أي وصفه بالزكا (وثالثها) أن التزكية عبارة عن التثنية كانه قال يكثر كم كما قال اذكركم قليلا فكثركم وذلك بأن يجمعهم على الحق فيتواصلوا ويكثروا عن أبي مسلم قال القاضي وهذه الوجوه غير متنافية فلعله تعالى يفعل بالمطيع كل ذلك أما قوله تعالى ويعلمكم الكتاب فليس بتكرار لان تلاوة القرآن عليهم غير تعليمه اياهم وأما الحكمة فهي العلم بسائر الشريعة التي يشتمل القرآن على تفصيلها ولذلك قال الشافعي رضي الله عنه الحكمة هي سنة الرسول أما قوله ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون فهذا تنبيه على أنه تعالى أرسله على حين فترة من الرسل وجهالة من الأمم فخلق كانوا متحيرين ضالين في أمر أديانهم فبعث الله تعالى محمدا بالحق حتى علمهم ما احتاجوا اليه في دينهم وذلك من أعظم أنواع النعم * قوله تعالى (فاذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون) اعلم ان الله تعالى كلنا في هذه الآية بأمرين الذكر والشكر أما الذكر فقد يكون باللسان وقد يكون بالقلب وقد يكون بالجوارح فذكرهم اياه باللسان أن يحمده ويسبحوه ويمجّدوه ويقرأوا كتابه وذكرهم اياه بقلوبهم على ثلاثة أنواع (أحدها) أن يتفكروا في الدلائل الدالة على ذاته وصفاته ويتفكروا في الجواب عن شبهة القادحة في تلك الدلائل (وثانيها) أن يتفكروا في الدلائل الدالة على كيفية تكاليفه وأحكامه وأوامره ونواهيه ووعدته ووعدته فاذا عرفوا كيفية التكليف وعرفوا ما في الفعل من الوعد وفي الترك من الوعيد سهل فعله عليهم (وثالثها) أن يتفكروا في أسرار مخلوقات الله تعالى حتى تصير كل ذرة من ذرات المخلوقات كالمرآة المجلوة المحاذية لعالم القدس فاذا نظر العبد اليها انعكس شعاع بصره منها الى عالم الجلال وهذا المقام مقام لانهاية له أما ذكرهم اياه تعالى بجوارحهم فهو أن تكون جوارحهم مستغرقة في الاعمال التي أمروا بها وخالية عن الاعمال التي نهوا عنها وعلى هذا الوجه سمى الله تعالى الصلاة ذكر ابقوله فاسعوا الى ذكر الله فصار الامر بقوله اذكروني متضمنا جميع الطاعات فلهذا روى عن سعيد بن جبيرانه قال اذكروني بطاعتي فأجمله حتى يدخل الكل فيه أما قوله اذكركم فلا بد من جملة على ما يليق بالموضع والذي له تعلق بذلك الثواب والمدح واطهار الرضا والاكرام واجباب المنزلة وكل ذلك داخل تحت قوله اذكركم ثم للناس في هذه الآية عبارات (الاولى) اذكروني بطاعتي اذكركم برحمتي (الثانية) اذكروني

(يا أيها الذين آمنوا) وصفهم بالآيمان * ٥١ * أثر تعداد ما يوجب ويقتضيه تنشيط الهم وحشاش على مراعاة ما عقبه

بالدعاء أذكركم بالاجابة والاحسان وهو بمنزلة قوله ادعوني أستجب لكم وهو قول أبي مسلم
قال أمر الخلق بأن يذكروه راغبين راهبين وراحين خائفين ويخلصوا الذكر له عن
الشركاء فاذا هم ذكره بالاخلاص في عبادته ورؤيته ذكرهم بالاحسان والرحمة والنعمة
في العاجلة والآجلة (الثالثة) اذكروني بالثناء والطاعة أذكركم بالثناء والنعمة (الرابعة)
اذكروني في الدنيا أذكركم في الآخرة (الخامسة) اذكروني في الخلوات أذكركم في الفلوات
(السادسة) اذكروني في الرخاء أذكركم في البلاء (السابعة) اذكروني بطاعتي أذكركم
بمعونتي (الثامنة) اذكروني بمجاهدتي أذكركم بهدايتي (التاسعة) اذكروني بالصدق
والاخلاص أذكركم بالخلاص ومزيد الاختصاص (العاشر) اذكروني بالرؤيا
في الفاتحة أذكركم بالرحمة والعبودية في الخاتمة * قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا استعينوا
بالصبر والصلاة ان الله مع الصابرين) اعلم أنه تعالى لما أوجب بقوله فاذكروني جميع
العبادات وبقوله واشكروا الى ما يتصل بالشكر أردفه ببيان ما يعين عليهما فقال استعينوا
بالصبر والصلاة وانما خصهما بذلك لما فيهما من المعونة على العبادات أما الصبر فهو قهر
النفس على احتمال المكروه في ذات الله تعالى وتوطئتها على تحمل المشاق وتجنب الجزع
ومن حل نفسه وقلبه على هذا التذليل سهل عليه فعل الطاعات وتحمل مشاق العبادات
وتجنب المحظورات ومن الناس من حمل الصبر على الصوم ومنهم من حمله على الجهاد لانه
تعالى ذكر بعده ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله وأيضاً فلانه تعالى أمر بالتثبت في الجهاد
فقال اذا قيمت قته فاثبتوا او بالتثبت في الصلاة اي في الدعاء فقال وما كان قولهم الا ان
قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في أمرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين
الا ان القول الذي اخترناه أولى لعموم اللفظ وعدم تقييده والاستعانة بالصلاة لانها
يجب أن تفعل على طريق الخضوع والتذلل للمعبود والاخلاص له ويجب أن يوفر همه
وقلبه عليها وعلى ما يأتي فيها من قراءة في تدبر الوعد والوعيد والترغيب والترهيب ومن
سلك هذه الطريقة في الصلاة فقد ذلل نفسه لاحتمال المشقة فيمساعدتها من العبادات
ولذلك قال ان الصلاة تنهي عن الفحشاء والمنكر ولذلك نرى أهل الخير عند النوائب
متفقين على الفرع الى الصلاة وروى أنه عليه الصلاة والسلام كان اذا حز به أمر فرزع
الى الصلاة ثم قال ان الله مع الصابرين يعني في النصر لهم كما قال فسيكفيكمهم الله وهو
السميع العليم فكانه تعالى ضمن لهم اذ هم استعانوا على طاعته بالصبر والصلاة أن يزيدهم
توفيقاً وتسديداً والطافاً كما قال ويزيد الله الذين اهتدوا هدى * قوله تعالى (ولا تقولوا لمن
يقتل في سبيل الله أموات بل أحياء ولكن لا تشعرون) اعلم أن هذه الآية نظير لقوله في آل
عمران بل أحياء عند ربهم يرزقون ووجه تعلق الآية بما قبلها كأنه قيل استعينوا بالصبر
والصلاة في اقامة ديني فان احتجتم في تلك الاقامة الى مجاهدة عدوي بأموالكم وأبدانكم
ففعلمتم ذلك فتلفت نفوسكم فلا تحسبوا أنكم ضيعتم أنفسكم بل اعلموا ان قتلاكم أحياء

من الامر (استعينوا)
في كل ما تأتون وما تذكرون
(بالصبر) على الامور
الشاقة على النفس التي
من جلتها معادة
الكفرة ومقابلتهم
المؤدية الى مقاتلتهم
(والصلاة) التي هي
أم العبادات ومعراج
المؤمنين ومناجاة رب
العالمين (ان الله
مع الصابرين) تعليل
للامر بالاستعانة بالصبر
خاصة لما أنه المحتاج
الى التعليل وأما الصلاة
فحيث كانت عند المؤمنين
أجل المطالب كما ينبغي
عنه قوله عليه السلام
وجعلت قرعة عيني في الصلاة
لم يفقر الامر بالاستعانة
بها الى التعليل ومعنى المعية
الولاية الدائمة المستتعة
للمنصرة واجابة الدعوة
ودخول مع على
الصابرين لما انهم
المباشرون للصبر حقيقة
فهم متبوعون من تلك
الحيثية (ولا تقولوا)
عطف على استعينوا والخ
مسوق لبيان أن لا غالة
للمأمور به وان الشهادة
التي ر بما يؤدي اليها
الصبر حياة أبدية
(لمن يقتل في سبيل الله

أموات) أي هم أموات (بل أحياء) أي بل هم أحياء (ولكن لا تشعرون) بحياتهم وفيه رمز الى أنها ليست مما يشعر به المشاعر

الظاهرة من الحياة الجسمانية وانما هي أمر روحاني لا يدرك * ٥٢ * بالعقل بل بالوحي وعن الحسن رحمه الله

أن الشهداء أحياء عند الله
تعرض أرواحهم على
أرواحهم فيصل اليهم
الروح والفرح كما تعرض
النار على آل فرعون غدوا
وعشيا فيصل اليهم
الآلم والوجع قلت رأيت
في المنام سنة تسع وثلاثين
وتسعمائة أني أزور قبور
شهداء احد رضى الله
تعالى عنهم أجمعين وأنا
أتلو هذه الآية وما في
سورة آل عمران وأرددهما
متفكرا في أمرهم وفي نفسي
أن حياتهم روحانية
لا جسمانية فينبأنا على
ذلك اذ رأيت شهابا منهم
قاعدا في قبره تام الجسد
كامل الخلقة في أحسن ما
يكون من الهيئة والمنظر
ليس عليه شيء من اللباس
قد بدا منه ما فوق السرة
والباقي في القبر خلا أني
أعلم يقينا أن ذلك أيضا
كأظهر وانما لا يظهر
لكونه عورة فنظرت إلى
وجهه فرأيت أنه ينظر إلى
متبسم كأنه يذمني على أن
الامر بخلاف رأيي
فسبحان من علت كلمته
وجلت حكمته

عندي وههنا مسائل (المسئلة الاولى) قال ابن عباس رضى الله عنه نزلت الآية في قتلى
يدرو قتل من المسلمين يومئذ أربع عشرة رجلا ستة من المهاجرين وثمانية من الانصار فمن
المهاجرين عبيدة بن الحرث بن عبد المطلب وعمر بن أبي وقاص وذو الشمالين وعمر بن
نفيلة وعامر بن بكر ومهجع بن عبد الله ومن الانصار سعيد بن خيثمة وقيس بن عبد المنذر
وزيد بن الحرث وتميم بن الهسام ورافع بن المعلى وحارثة بن سراقة ومعوذ بن عفراء وعوف
بن عفراء وكانوا يقولون مات فلان ومات فلان فنهى الله تعالى أن يقال فيهم انهم ماتوا وعن
آخرين أن الكفار والمنافقين قالوا ان الناس يقتلون أنفسهم طلبا لمرضاة محمد من غير فائدة
فنزلت هذه الآية (المسئلة الثانية) أموات رفع لانه خبر مبتدأ محذوف تقديره لا تقولوا
هم أموات (المسئلة الثالثة) في الآية أقوال (الاول) أنهم في الوقت أحياء كان الله تعالى
أحياءهم لا يصال الثواب اليهم وهذا قول أكثر المفسرين وهذا دليل على أن المطيعين يصل
ثوابهم اليهم وهم في القبر فان قيل نحن نشاهد أجسادهم ميتة في القبور فكيف يصح
ما ذهبتم اليه قلنا أما عندنا فالبنية ليست شرط في الحياة ولا استناع في أن يعيد الله الحياة
إلى كل واحد من تلك الذرات والاجزاء الصغيرة من غير حاجة إلى التركيب والتأليف
وأما عند المعتزلة فلا يبعد أن يعيد الله الحياة إلى الاجزاء التي لا بد منها في ماهية الحى ولا
يعتبر بالاطراف ويحتمل أيضا أن يحييهم اذالم يشاهدوا (القول الثانى) قال الاصم يعني
لا تسموهم بالموتى وقولوا لهم الشهداء الأحياء ويحتمل أن المشركين قالوا هم أموات
في الدين كما قال الله تعالى أو من كان ميتا فأحييناه فقال ولا تقولوا للشهداء ما قاله
المشركون ولكن قولوا هم أحياء في الدين ولكن لا يشعرون يعنى المشركون لا يعلمون ان
من قتل على دين محمد عليه الصلاة والسلام حى في الدين وعلى هدى من ربه ونور كما روى
في بعض الحكايات أن رجلا قال لرجل مات رجل خلف مثلك وحكى عن بقراط انه كان
يقول لتلاميذه موتوا بالارادة تحبوا بالطبيعة أى بالروح (القول الثالث) أن المشركين
كانوا يقولون ان اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم يقتلون انفسهم ويخسرون حياتهم
فيخرجون من الدنيا بلا فائدة ويضيعون اعمارهم إلى غير شىء وهو لاء الذين قالوا ذاك يحتمل
انهم كانوا دهرية ينكرون المعاد ويحتمل أنهم كانوا مؤمنين بالمعاد الا انهم كانوا منكرين
لنبوة محمد عليه الصلاة والسلام فلذلك قالوا هذا الكلام فقال الله تعالى ولا تقولوا كما قال
المشركون انهم أموات لا ينشرون ولا ينتفعون بما تحملوا من الشدائد في الدنيا ولكن
اعلموا انهم أحياء أى سيحيون فيثابون وينعمون في الجنة وتفسير قوله أحياء بأنهم
سيحيون غير بعيد قال الله تعالى ان الأبرار في نعيم وان الفجار في جحيم وقال أحاط بهم
سرادقها وقال ان المنافقين في الدرك الأسفل من النار وقال فالذين آمنوا وعملوا
الصالحات في جنات النعيم على معنى انهم سيصيرون كذلك وهذا القول اختيار الكعبي
وأبى مسلم الاصفهاني واعلم أن أكثر العلماء على ترجيح القول الاول والذي يدل عليه

وجوه (أحدها) الآيات الدالة على عذاب القبر كقوله تعالى قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين والموتان لا يحصل الا عند حصول الحياة في القبر وقال الله تعالى أغرقوا فادخلوا نارا والفاء للعقيب وقال النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب وإذا ثبت عذاب القبر وجب القول بثواب القبر أيضا لان العذاب حق لله تعالى على العبد والثواب حق للعبد على الله تعالى فاسقاط العقاب أحسن من اسقاط الثواب فحيثما أسقط العقاب الى يوم القيامة بل حققه في القبر كان ذلك في الثواب أولى (وثانيها) أن المعنى لو كان على ما قيل في القول الثاني والثالث لم يكن لقوله ولكن لا تشعرون معنى لان الخطاب للمؤمنين وقد كانوا لا يعلمون انهم سيحبون يوم القيامة وانهم ماتوا على هدى ونور فعلم أن الامر على ما قلنا من أن الله تعالى أحييهم في قبورهم (وثالثها) ان قوله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم دليل على حصول الحياة في البرزخ قبل البعث (ورابعها) قوله عليه الصلاة والسلام القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران والاختلاف في ثواب القبر وعذابه كالتواتر وكان عليه الصلاة والسلام يقول في آخر صلاته وأعوذ بك من عذاب القبر (خامسها) أنه لو كان المراد من قوله انهم أحياء انهم سيحبون فحينئذ لا يبقى تخصيصهم بهذا فائدة أجاب عنه أبو مسلم بأنه تعالى انما خصهم بالذكور لان درجاتهم في الجنة أرفع ومنزاتهم أعلى وأشرف لقوله تعالى ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين فأفردهم بالذكر تعظيما واعلم أن هذا الجواب ضعيف وذلك لان منزلة النبيين والصديقين أعظم مع أن الله تعالى ما خصهم بالذكر (وسادسها) أن الناس يزورون قبور الشهداء وبعضهم يذبحون ذبائح على ما ذكرناه واحتج أبو مسلم على ترجيح قوله بأنه تعالى ذكر هذه الآية في آل عمران فقال بل أحياء عند ربهم وهذه العندية ليست بالمكان بل بالكون في الجنة ومعلوم أن أهل الثواب لا يدخلون الجنة الا بعد القيامة والجواب لانهم ان هذه العندية ليست الا بالكون في الجنة بل باعلاء الدرجات وايصال البشارات اليه وهو في القبر أو في موضع آخر واعلم أن في الآية قولاً آخر وهو أن ثواب القبر وعذابه للروح لا للقلب وهذا القول بناء على معرفة الروح ولنشر الى خلاصة حاصل قول هو لا فنقول انهم قالوا ان الانسان لا يجوز أن يكون عبارة عن هذا الهيكل المحسوس أما انه لا يجوز أن يكون عبارة عن هذا الهيكل فلو جهين (الاول) ان أجزاء هذا الهيكل أبدا في النمو والذبول والزيادة والنقصان والاستكمال والذوبان ولا شك أن الانسان من حيث هو هو أمر باق من أول عمره الى آخره فان كل أحد يعلم بالضرورة انه هو الذي كان موجودا من أول عمره الى آخر عمره والباقي غير ما هو غير باق والمشار اليه عند كل أحد بقوله انا وحب أن يكون مغاير هذا الهيكل (الثاني) اني اكون طالما باني انا حال ما اكون غافلا عن جميع أجزائي وأبعضي والمعلوم غير ما هو غير معلوم فالذي أشير اليه بقولي

وقيل الآية نزلت في شهداء بدر وكانوا أربعة عشر وفيها دلالة على أن الأرواح جواهر قائمة بانفسها مغايرة لما يحس به من البدن تبقى بعد الموت دراية وعليه جمهور الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين وبه نطقت الآيات والسنة وعلى هذا فتخصيص الشهداء بذلك لما يستدعيه مقام التحريض على مباشرة مبادئ الشهادة ولاختصاصهم بمزيد القرب من الله عز وجل

أنا مغاير لهذه الاعضاء والابعض واما أن الانسان غير محسوس فلان المحسوس انما هو السطح واللون ولا شك ان الانسان ليس هو مجرد اللون والسطح ثم اختلفوا عند ذلك في ان الذي يشير اليه كل أحد بقوله انا أي شيء هو والاقول فيه كثيرة الا ان أشدها تلخيصا وتحصيلا وجهان (أحدهما) أنها أجزاء جسمانية سارية في هذا الهيكل سريران النار في الفحم والدهن في السمسم وماء الورد في الورد والقائلون بهذا القول فريقان (أحدهما) الذين اعتقدوا تماثل الاجسام فقالوا ان تلك الاجسام مماثلة لسائر الاجزاء التي منها يتألف هذا الهيكل الا ان القادر المختار سبحانه يبقى بعض الاجزاء من أول العمر الى آخره فتلك الاجزاء هي التي يشير اليها كل أحد بقوله انا ثم ان تلك الاجزاء حية بحياة يخلقها الله تعالى فيها فاذا زالت الحياة ماتت وهذا قول أكثر المتكلمين (وثانيهما) الذين اعتقدوا اختلاف الاجسام وزعموا ان الاجسام التي هي باقية من أول العمر الى آخر العمر اجسام مخالفة بالماهية والحقيقة للاجسام التي يتألف منها هذا الهيكل وتلك الاجسام حية لذاتها مدركة لذاتها فاذا خالطت هذا البدن وصارت سارية في هذا الهيكل سريران النار في الفحم صار هذا الهيكل مستنيرا بنور ذلك الروح متحركا بتحركه ثم ان هذا الهيكل أبدا في الذوبان والتحلل والتبدل الا أن تلك الاجزاء باقية بحالها وانما لا يعرض لها التحلل لانها مخالفة بالماهية لهذه الاجسام البالية فاذا فسد هذا القالب انفصلت تلك الاجسام اللطيفة النورية الى عالم السموات والقدس والطهارة ان كانت من جملة السعداء والى الجحيم وعالم الآفات ان كانت من جملة الاشقياء (والقول الثاني) ان الذي يشير اليه كل أحد بقوله انا موجود ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز وانه ليس داخل العالم ولا خارج العالم ولا يلزم من كونه كذلك ان يكون مثل الله تعالى لان الاشتراك في السلوب لا يقتضي الاشتراك في الماهية واحتجوا على ذلك بأن في المعلومات ما هو فرد حقا فوجب أن يكون العلم به فردا حقا فوجب أن يكون الموصوف بذلك العلم فردا حقا وكل جسم وكل حال في الجسم فليس بفرد حقا فذلك الذي يصدق عليه منانه يعلم هذه المفردات وجب أن لا يكون جسما ولا جسمانيا اما ان في المعلومات ما هو فرد حقا فلانه لا شك في وجود شيء فهذا الموجود ان كان فردا حقا فهو المطلوب وان كان مركبا فمركب مركب على الفرد فلا بد من الفرد على كل الاحوال وأمانه اذا كان في المعلومات ما هو فرد كان في المعلوم ما هو فرد لان العلم المتعلق بتلك الفردان كان منقسما فكل واحد من أجزائه أو بعض أجزائه اما أن يكون علما بتلك المعلوم وهو محال لانه يلزم أن يكون الجزء مساويا للكل وهو محال واما أن لا يكون شيء من أجزائه علما بتلك المعلوم فعند اجتماع تلك الاجزاء اما أن يحدث زائد هو العلم بتلك المعلوم الفرد فحينئذ يكون العلم بتلك المعلوم هو هذه الكيفية الحادثة لتلك الاشياء التي فرضناها قبل ذلك ثم هذه الكيفية ان كانت منقسمة عاد الحديث فيه وان لم تكن منقسمة فهو المطلوب وأمانه اذا كان في المعلوم علم لا يقبل القسمة كان الموصوف به أيضا كذلك

فلان الموصوف به لو كان قبل القسمة لكان كل واحد من تلك الاجزاء أو شئ منها ان كان موصوف به بتمامه فحينئذ يكون العرض الواحد حا لى أشياء كثيرة وهو محال أو يتوزع أجزاء الحال على أجزاء المحل فيقسم الحال وقد فرضنا أنه غير منقسم أو لا يتصف شئ من أجزاء المحل الا بتمام الحال ولا شئ من أجزاء ذلك الحال فحينئذ يكون ذلك المحل خاليا عن ذلك الحال وقد فرضناه موصوف به هذا خلف وأما ان كل متخير ينقسم فبالدلائل المذكورة في نفي الجوهر الفرد قالوا فثبت ان الذي يشير اليه كل أحد بقوله أنا موجود ليس بمتخير ولا قائم بالمتخير ثم نقول هذا الموجود لا بد وأن يكون مدركا للجزئيات لانه لا يمكن أن أحكم على هذا الشخص المشار اليه بأنه انسان وليس بفرس والحاكم بشئ على شئ لا بد وأن يحضر المقضى عليهما فهذا الشئ مدرك لهذا الجزئ وللانسان الكلى حتى يمكنه أن يحكم بهذا الكلى على هذا الجزئ والمدرك للكلية هو النفس والمدرك للجزئيات أيضا هو النفس فكل من كان مدركا للجزئيات فانه لا يمتنع أن يلتذ ويتألم قالوا اذا ثبت هذا فنقول هذه الارواح بعد المفارقة تتألم وتلتذ الى أن يردها الله تعالى الى الابدان يوم القيامة فهناك يحصل الالتذاذ والتألم الابدان فهذا قول قال به عالم من الناس قالوا وهب انه لم يقم برهان قاهر على القول به ولكن لم يقم دليل على فساد فانه مما يؤيد الشرع وينصر ظاهر القرآن ويزيل الشك والشبهات عما ورد في كتاب الله من ثواب القبر وعذابه فوجب المصير اليه فهذا هو الاشارة المختصرة في توجيه هذا القول والله هو العالم بحقائق الامور قالوا وما يؤكده هذا القول هو ان ثواب القبر وعذابه اما أن يصل الى هذه البنية أو الى جزء من أجزائها والاول مكابرة لاننا نجد هذه البنية متفرقة متفرقة فكيف يمكن القول بوصول الثواب والعقاب اليها فلم يبق الا أن يقال ان الله تعالى يحى بعض تلك الاجزاء الصغيرة ويوصل الثواب والعقاب اليها واذجاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال الانسان هو الروح فانه لا يعرض له التفرق والتمزق فلا جرم يصل اليه الالم واللذة ثم انه سبحانه وتعالى يرد الروح الى البدن يوم القيامة الكبرى حتى تنضم الاحوال الجسمانية الى الاحوال الروحانية * قوله تعالى (ولنبلونكم بشئ من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات وبشر الصابرين) اعلم أن القفال رحمه الله قال هذا متعلق بقوله واستعينوا بالصبر والصلاة أى استعينوا بالصبر والصلاة فاننا نبلونكم بالخوف وبكنا وفيه مسائل (المسئلة الاولى) فان قيل انه تعالى قال واشكروا ولا تكفرون والشكر يوجب المزيد على ما قال لئن شكرتم لازيدنكم فكيف أردفه بقوله ونبلونكم بشئ من الخوف والجوع والجواب من وجهين (الاول) انه تعالى أخبر أن اكمال الشرائع اتمام النعمة فكان ذلك موجبا للشكر ثم أخبر ان القيام بتلك الشرائع لا يمكن الا بتحمل المحن فلا جرم أمر فيها بالصبر (الثاني) انه تعالى انعم أولا فأمر بالشكر ثم ابتلى وأمر بالصبر لينال الرجل درجة الشاكرين والصابرين معا فيكمل ايمانه على ما قال عليه الصلاة والسلام الايمان نصفان نصف صبر ونصف شكر (المسئلة الثانية)

(ولنبلونكم) لنصيبكم
اصابة من يختبر أحوالكم
أتصبرون على البلاء
وتستسلمون للقضاء
(بشئ من الخوف
والجوع) أى بقليل
من ذلك فان ما وقاهم
عنه أكثر بالنسبة
الى ما أصابهم بالف مرة
وكذا ما يصيب به معانديهم
وانما أخبر به قبل الوقوع
ليوطنوا عليه نفوسهم
ويزداد يقينهم عند
مشاهدتهم له حسبما
أخبر به ولبعلوا أنه شئ
يسيره عاقبة جيدة
(ونقص من الاموال
والانفس والثمرات)
عطف على شئ وقيل
على الخوف

وعن الشافعي رحمه الله
الخوف خوف الله والجوع
صوم رمضان ونقص
من الاموال الزكاة
والصدقات ومن النفس
الامراض ومن الثمرات
موت الاولاد وعن النبي
صلى الله عليه وسلم
اذا مات ولد العبد
قال الله تعالى للملائكة
اقبضتم روح ولد عبدي
فيقولون نعم فيقول
عز وجل اقبضتم ثمرة
قلبه فيقولون نعم
فيقول الله تعالى ماذا قال
عبدي فيقولون حمدك
واسترجع فيقول الله
عز وجل ابنوا لعبدي
بيتا في الجنة وسموه
بيت الحمد

روى عن عطاء والربيع بن أنس أن المراد بهذه المخاطبة أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
بعد الهجرة (المسئلة الثالثة) أما ان الابتلاء كيف يصح على الله تبارك وتعالى فقد تقدم
في تفسير قوله تعالى واذا بتلى ابراهيم ربه وأما الحكمة في تقديم تعريف هذا الابتلاء
ففيها وجوه (أحدها) ليوطنوا أنفسهم على الصبر عليها اذا وردت فيكون ذلك أبعدهم
عن الجزع وأسهل عليهم بعد الورود (وثانيها) انهم اذ علموا أنه ستصل اليهم تلك المحن
اشتد خوفهم فيصير ذلك الخوف تعجيلا للابتلاء فيستحقون به مزيد الثواب (وثالثها)
ان الكفار اذا شاهدوا محمدا وأصحابه مقيمين على دينهم مستقرين عليه مع ما كانوا عليه
من نهاية الضرر والمحنة والجوع يعلمون أن القوم انما اختاروا هذا الدين لقطعهم بصحته
فيدعوههم ذلك الى مزيد التأمل في دلائله ومن المعلوم الظاهر ان اتبع اذا عرفوا ان
المتبوع في اعظم المحن بسبب المذهب الذي ينصره ثم رأوه مع ذلك مصرا على ذلك المذهب
كان ذلك أدعى لهم الى اتباعه مما اذا رأوه مرفه الحال لا كلفة عليه في ذلك المذهب
(ورابعها) أنه تعالى أخبر بوقوع ذلك الابتلاء قبل وقوعه فوجد مخبر ذلك الخبر على ما أخبر
عنه فكان ذلك اخبارا عن الغيب فكان معجزا (وخامسها) ان من المنافقين من أظهر
متابعة الرسول طمعا منه في المال وسعة الرزق فاذا اختبره تعالى بنزول هذه المحن فعند ذلك
يتمر المنافق عن الموافق لان المنافق اذا سمع ذلك نفر منه وترك دينه فكان في هذا الاختبار
هذه القائدة (وسادسها) ان اخلاص الانسان حالة البلاء ورجوعه الى باب الله تعالى
أكثر من اخلاصه حال اقبال الدنيا عليه فكانت الحكمة في هذا الابتلاء ذلك (المسئلة
الرابعة) انما قال بشيء على الواحد ولم يقل بأشياء على الجمع لوجهين (الاول) ثلثا يوهم
بأشياء من كل واحد فيدل على ضرر الخوف والتقدير بشيء من كذا وشيء من كذا
(الثاني) معناه شيء قليل من هذه الاشياء (المسئلة الخامسة) اعلم ان كل ما يلاقيك من
مكروه ومحبوب فينتسم الى موجود في الحال والى ما كان موجودا في الماضي والى
ما سيوجد في المستقبل فاذا خطر ببالك موجود في الماضي سمي ذكرا وتذكرا وان كان
موجودا في الحال سمي ذوقا ووجدانا سمي وجدانا حاله تجدها من نفسك وان كان
قد خطر ببالك وجود شيء في المستقبل وغلب ذلك على قلبك سمي انتظارا وتوقعا فان كان
المنتظر مكروها حصل منه ألم في القلب يسمى خوفا واشفاقا وان كان محبوبا سمي ذلك ارتياحا
والارتياح رجاء فالخوف هو تألم القلب لانتظار ما هو مكروه عنده والرجاء هو ارتياح
القلب لانتظار ما هو محبوب عنده وأما الجوع فالمراد منه القحط وتعذر تحصيل القوت قال
القفال رحمه الله أما الخوف الشديد فقد حصل لهم عند مكاشفتهم العرب بسبب الدين
فكانوا لا يأمنون قصدهم اياهم واجتماعهم عليهم وقد كان من الخوف في وقعة الاحزاب
ما كان قال الله تعالى هنالك ابتلى المؤمنون وزلزلوا زلزلا شديدا وأما الجوع فقد أصابهم
في أول مهاجرة النبي صلى الله عليه وسلم الى المدينة لقله أموالهم حتى انه عليه السلام كان

يشد الحجر على بطنه وروى أبو الهيثم بن التيهان أنه عليه السلام لما خرج التقي مع أبي بكر
قال ما أخرجك قال الجوع قال أخرجني ما أخرجك وأما النقص من الأموال والأنفس
فقد يحصل ذلك عند محاربة العدو بأن ينفق الإنسان ماله في الاستعداد للجهاد وقد يقتل
فهناك يحصل النقص في المال والنفس وقال الله تعالى وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم
وقد يحصل الجوع في سفر الجهاد عند فناء الزاد قال الله تعالى ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ
ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله وقد يكون النقص في النفس بموت بعض الإخوان
والاقارب على ما هو التأويل في قوله ولا تقتلوا أنفسكم وأما نقص الثمرات فقد يكون
بالجذب وقد يكون بترك عمارة الضياع للاشتغال بجهاد الأعداء وقد يكون ذلك بالانفاق
على من كان يرد على رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوفود هذا آخر كلام القفال رحمه
الله قال الشافعي رضي الله عنه الخوف خوف الله والجوع صيام شهر رمضان والنقص
من الأموال الزكوات والصدقات ومن الأنفس الأمراض ومن الثمرات موت الأولاد
ثم إنه تعالى لما ذكر هذه الأشياء بين جملة ما للصابرين على هذه الأمور بقوله تعالى وبشر
الصابرين وفيه مسائل (المسألة الأولى) اعلم أن الصبر واجب على هذه الأمور إذا كان من
قبله تعالى لأنه يعلم أن كل ذلك عدل وحكمة فاما من لم يكن محققا في الإيمان كان كمن قال
فيه ومن الناس من يعبد الله على حرف فإن أصابه خير اطع الله به وإن أصابته فتنة انقلب
على وجهه خسر الدنيا والآخرة فاما ما يكون من جانب الظلمة فلا يجب الصبر عليه مثاله
أن المراهق يلزمه أن يصبر على ما يفعله به أبوه من التأديب ولو فعله به غيره لكان له أن يمانع
بل يحارب وكذا في العبد مع مولاه فما يدبر تعالى عباده عليه ليس لك الأحكامه وصوابا
بخلاف ما يفعل العباد من الظلم (المسألة الثانية) الخطاب في وبشر لرسول الله صلى الله
عليه وسلم أولئك من يتأتى منه البشارة (المسألة الثالثة) قال الشيخ الغرالي
رحمه الله اعلم أن الصبر من خواص الإنسان ولا يتصور ذلك في البهائم والملائكة أما
في البهائم فلنقصانها وأما في الملائكة فلكمالها بيان أن البهائم ساطت عليها الشهوات
وليس لشهواتها عقل يعارضها حتى يسمى ثبات تلك القوة في مقابلة مقتضى الشهوة صبرا
وأما الملائكة فانهم جردوا للشوق إلى حضرة الربوبية والابتهاج بدرجة القرب منها ولم
يسلط عليهم شهوة صارفة عنها حتى تحتاج إلى مصادمة ما يصرفها عن حضرة الجلال فيجند
آخر وأما الإنسان فإنه خلق في ابتداء الصبابة نقصا مثل البهيمة ولم يخلق فيه الشهوة
الغدا الذي هو محتاج إليه ثم يظهر فيه شهوة اللعب ثم شهوة النكاح وليس له قوة الصبر
التي إذا الصبر عبارة عن ثبات جند في مقابلة جند آخر قام القتال بينهما تضاد مطالبهما
أما البالغ فإن فيه شهوة تدعوه إلى طلب اللذات العاجلة والأعراض عن الدار الآخرة
وعقلا يدعوه إلى الأعراض عنها وطلب اللذات الروحية الباقية فإذا عرف العقل أن
الاشتغال بطلب هذه اللذات العاجلة يمنع عن الوصول إلى تلك اللذات الباقية صارت

(وبشر الصابرين الذين
إذا أصابتهم مصيبة
قالوا ان الله وانا اليه
راجعون) الخطاب
لرسول صلى الله عليه
وسلم أولئك من يتأتى منه
البشارة

داعية العقل صادة وممانعة لداعية الشهوة من العمل فيسمى ذلك الصبر والمنع صبرا ثم اعلم
 أن الصبر ضربان (أحدهما) بدني كتحمل المشاق بالبدن والثبات عليه وهو اما بالفعل
 كتعاطي الاعمال الشاقة أو بالاحتمال كالصبر على الضرب الشديد والالم العظيم
 (والثاني) هو الصبر النفساني وهو منع النفس عن مقتضيات الشهوة ومشتبهات الطبع
 ثم هذا الضرب ان كان صبرا عن شهوة البطن والفرج سمي عفة وان كان على احتمال
 مكرهه اختلفت اساميها عند الناس باختلاف المكره الذي عليه الصبر فان كان
 في مصيبة اقتصر عليه باسم الصبر ويضاده حالة تسمى الجزع والهلع وهو اطلاق داعي
 الهوى في رفع الصوت وضرب الخدوش والجيب وغيرها وان كان في حال الغنى يسمى ضبط
 النفس ويضاده حالة تسمى البطر وان كان في حرب ومقاتلة يسمى شجاعة ويضاده الجبن
 وان كان في كظم الغيظ والغضب يسمى حلما ويضاده النزق وان كان في نأبة من نوائب
 الزمان مضجعة تسمى سعة الصدر ويضاده الضجر والندم وضيق الصدر وان كان في اخفاء
 كلام يسمى كتمان النفس ويسمى صاحبه كتوما وان كان عن فضول العيش يسمى ذهبا
 ويضاده الحرص وان كان على قدر يسير من المال يسمى بالقناعة ويضاده الشره وقد جمع
 الله تعالى أقسام ذلك وسمى الكل صبرا فقال والصابرين في البأساء أي المصيبة والضراء
 أي الفقر وحين البأس أي المحاربة أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون قال القفال
 رحمه الله ليس الصبر ان لا يجد الانسان الممكروه ولا ان لا يكره ذلك لان ذلك غير ممكن
 انما الصبر هو حمل النفس على ترك اظهار الجزع فاذا كظم الحزن وكف النفس عن ابراز
 آثاره كان صاحبه صابرا وان ظهر دمع عين أو تغير لون قال عليه السلام الصبر عند
 الصدمة الاولى وهو كذلك لان من ظهر منه في الابتداء ما لا يعد معه من الصابرين ثم صبر
 فذلك يسمى سلوا وهو مما لا بد منه قال الحسن لو كلف الناس ادامة الجزع لم
 يقدر واعليه والله أعلم (المسئلة الرابعة) في فضيلة الصبر قد وصف الله تعالى الصابرين
 باوصاف وذكر الصبر في القرآن في نيف وسبعين موضعا و اضاف أكثر الخيرات اليه فقال
 وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وقال وتمت كلمة ربك الحسنى على بني اسرائيل بما
 صبروا وقال وليجزي الذين صبروا أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون وقال أولئك يؤتون
 أجرهم مرتين بما صبروا وقال انما يؤتى الصابرون أجرهم بغير حساب فاما من طاعة الا
 وأجرهما مقدر الا الصبر ولاجل كون الصوم من الصبر قال تعالى الصوم لي فاضافه الى
 نفسه ووعد الصابرين بأنه معهم فقال واصبروا ان الله مع الصابرين وعلق النصره على
 الصبر فقال بلى ان تصبروا وتتقوا ويا توكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من
 الملائكة وجمع للصابرين أمور الم يجمعها لغيرهم فقال أولئك عليهم صلوات من ربهم
 ورحمة وأولئك هم المهتدون واما الاخبار فقال عليه السلام الصبر نصف الايمان وتقديره
 أن الايمان لا يتم الا بعد ما لا ينبغي من الاقوال والاعمال والعقائد وبحصول ما ينبغي

فلا استمرار على ترك ما لا ينبغي هو الصبر وهو النصف الآخر فعلى مقتضى هذا الكلام
يجب أن يكون الإيمان كله صبرا إلا أن ترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي قد يكون مطابقا
لشهوة فلا يحتاج فيه إلى الصبر وقد يكون مخالفا للشهوة فيحتاج فيه إلى الصبر فلا جرم
جعل الصبر نصف الإيمان وقال عليه السلام من أفضل ما أوتيتم اليقين وعزيمة الصبر ومن
أعطى حظه منهم لم يبال ما فاتته من قيام الليل وصيام النهار وقال عليه السلام الإيمان
هو الصبر وهذا شبه قوله عليه السلام الحج عرفة (المسئلة الخامسة) في بيان أن الصبر
أفضل أم الشكر قال الشيخ الغزالي رحمه الله دلالة الاخبار على فضيلة الصبر أشد قال
عليه السلام من أفضل ما أوتيتم اليقين وعزيمة الصبر وقال يؤتى بالشكر أهل الأرض
فيجزى به الله جزاء الشاكرين ويؤتى بالصبر أهل الأرض فيقال له اترضى أن نجزيك كما
جزينا هذا الشاكر فيقول نعم يارب فيقول الله تعالى لقد أنعمت عليك فشكرت وابتليتك
فصبرت لا ضعفن لك الأجر فيعطى اضعاف جزاء الشاكرين وأما قوله عليه السلام
الطاعم الشاكر بمنزلة الصائم الصابر فهو دليل على فضل الصبر لأن هذا التمايز ذكر في معرض
المبالغة وهي لا تحصل إلا إذا كان المشبه به أعظم درجة من المشبه كقوله عليه السلام
شارب الخمر كعابد الوثن وأيضا روى أن سليمان عليه السلام يدخل الجنة بعد الأنبياء
باربعين خريفا لمكان ملكه وآخر الصحابة دخولا الجنة عبد الرحمن بن عوف لمكان
غنائه وفي الخبر أبواب الجنة كلها مصراعان الأبواب الصبر فانه مصراع واحد وأول من
يدخله أهل البلاء وأمامهم أيوب عليه السلام (المسئلة السادسة) دلت هذه الآية
على أمور (أحدها) أن هذه المحن لا يجب أن تكون عقوبات لانه تعالى وعدها للمؤمنين
من الرسول وأصحابه (وثانيها) أن هذه المحن إذا قارن بها الصبر أفادت درجة عالية في الدين
(وثالثها) أن كل هذه المحن من الله تعالى خلاف قول الثنوية الذين ينسبون الأمراض
وغيرها إلى شيء آخر وخلاف قول المنجمين الذين ينسبون لها إلى سعادة الكواكب
ونحوستها (ورابعها) أنها تدل على أن الغذاء لا يفيد الشبع وشرب الماء لا يفيد الري بل
كل ذلك يحصل بما أجرى الله العادة به عند هذه الأسباب لأن قوله ولنبلونكم صريح
في إضافة هذه الأمور إلى الله تعالى وقول من قال انه تعالى لما خلق أسبابها صح منه هذا
القول ضعيف لانه مجاز والعُدول إلى المجاز لا يمكن إلا بعد تعذر الحقيقة * قوله
تعالى (الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون أولئك عليهم صلوات
من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون) اعلم انه تعالى لما قال وبشر الصابرين بين في هذه
الآية أن الإنسان كيف يكون صابرا وإن تلك البشارة كيف هي ثم في الآية مسائل
(المسئلة الأولى) اعلم أن هذه المصائب قد تكون من فعل الله تعالى وقد تكون من فعل
العبد أما الخوف الذي يكون من الله فمثل الخوف من الغرق والحرق والصاعقة وغيرها
والذي من فعل العبد فهو أن العرب كانوا مجتمعين على عداوة النبي صلى الله عليه وسلم وأما

والمصيبة ما يصيب
الإنسان من مكروه
لقوله عليه السلام كل
شيء يؤذى المؤمن
فهو له مصيبة

الجوع فلاجل الفقر وقد يكون الفقر من الله بان يتلف أموالهم و قد يكون من العبد بان يغلبوا عليه فيتلفوه ونقص الاموال من الله تعالى انما يكون بالجوائح التي تصيب الاموال والاثرات ومن العدو انما يكون لان القوم لا يشتغالهم بقتالهم لا يتفرغون لعمارة الاراضى ونقص الانفس من الله بالامانة ومن العباد بالقتل (المسئلة الثانية) قال القاضى انه تعالى لم يضيف هذه المصيبة الى نفسه بل عمو وقال الذين اذا اصابتهم مصيبة فالظاهر انه يدخل تحتها كل مضرة ينالها من قبل الله تعالى وينالها من قبل العباد لان في الوجهين جميعا عليه تكليفا وان عدل عنه الى خلافه كان تاركا للتمسك بادائه فالذى يناله من قبله تعالى يجب أن يعتقد فيه انه حكمة وصواب وعدل وخير وصلاح وان الواجب عليه الرضا به وترك الجزع وكل ذلك داخل تحت قوله ان الله لان في اقرارهم بالعبودية تفويض الامور اليه والرضا بقضائه فيما يتلهم به لانه لا يقضى الا بالحق كما قال تعالى والله يقضى بالحق والذين يدعون من دونه لا يقضون بشيء اما اذا نزلت به المصيبة من غيره فتكليفه ان يرجع الى الله تعالى في الانتصاف منه وان يكظم غيظه وغضبه فلا يتعدى الى ما لا يحل له من شفاء غيظه ويدخل أيضا تحت قوله ان الله لانه الذى الرمه سلوك هذه الطريقة حتى لا يجاوز امره كانه يقول في الاول ان الله يدبر فيما كيف يشاء وفي الثانى يقول ان الله ينتصف لنا كيف يشاء (المسئلة الثالثة) امال الكسائي في بعض الروايات النون من انا ولا م الله والباقون بالتفخيم وانما جازت الامالة في هذه الالف للكسرة مع كثرة الاستعمال حتى صارت بمنزلة الكلمة الواحدة قال الفراء والكسائي لا يجوز امالة انا مع غير اسم الله تعالى وانما وجب ذلك لان الاصل في الحروف وما جرى مجراها امتناع الامالة وكذلك لا يجوز امالة حتى ولكن اما قوله ان الله وانا اليه راجعون ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال أبو بكر الوراق ان الله اقراره مناله بالملك وانا اليه راجعون اقرار على أنفسنا بالهلاك واعلم أن الرجوع اليه ليس عبارة عن الانتقال الى مكان أو جهة فان ذلك على الله محال بل المراد انه يصير الى حيث لا يملك الحكم فيه سواء وذلك هو الدار الآخرة لان عند ذلك لا يملك لهم أحد نفعا ولا ضرا وما داموا في الدنيا قد يملك غير الله نفعهم وضرهم بحسب الظاهر فجعل الله تعالى هذا رجوعا اليه تعالى كما يقال ان الملك والدولة يرجع اليه لا بمعنى الانتقال بل بمعنى القدرة وترك المنازعة (المسئلة الثانية) هذا يدل على ان ذلك اقرار بالبعث والنشور والاعتراف بانه سبحانه سيجازى الصابرين على قدر استحقاقهم ولا يضيع عنده أجر المحسنين (المسئلة الثالثة) قوله ان الله يدل على كونه راضيا بكل ما نزل به في الحال من أنواع البلاء وقوله وانا اليه راجعون يدل على كونه في الحال راضيا بكل ما سينزل به بعد ذلك من اثباته على ما كان منه ومن تفويض الامر اليه على ما نزل به ومن الانتصاف ممن ظلمه فيكون مذكلا نفسه راضيا بما وعده الله به من الاجر في الآخرة (المسئلة الرابعة) الاخبار في هذا الباب كثيرة (أحدها) عن النبي صلى الله عليه وسلم من

وليس الصبر هو الاسترجاع باللسان بل بالقلب بان ﴿ ٦١ ﴾ يتصور ما خلق له وانه راجع الى ربه ويتذكر نعم الله تعالى

استرجع عند المصيبة جبر الله مصيبته وأحسن عقباه وجعل له خلفا صالحا يرضاه
(وثانيها) روى أنه طفي سراج رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انا لله وانا اليه راجعون
فقبل أمصيبة هي قال نعم كل شيء يؤذى المؤمن فهو له مصيبة (وثالثها) قالت أم سلمة حدثني
أبو سلمة انه عليه الصلاة والسلام قال ما من مسلم يصاب بمصيبة فيفرع الى ما أمر الله به من
قوله انا لله وانا اليه راجعون اللهم عندك احتسبت مصيبتى فاجرنى فيها وعوضنى خيرا
منها الا أجره الله عليها وعوضه خيرا منها قالت فلما توفي أبو سلمة ذكرت هذا الحديث وقلت
هذا القول فعوضني الله تعالى محمدا عليه السلام (ورابعها) قال ابن عباس أخبر الله
تعالى ان المؤمن اذا سلم لامر الله تعالى ورجع واسترجع عند مصيبته كتب الله تعالى
له ثلاث خصال الصلاة من الله والرحمة وتحقيق سبيل الهدى (وخامسها) عن عمر
رضي الله عنه قال نعم العدلان وهما أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة ونعمت
العلاوة وهي قوله وأولئك هم المهتدون وقال ابن مسعود لان آخر من السماء أحب
الى من ان أقول لشيء قضاءه الله تعالى ليته لم يكن أما قوله أولئك عليهم صلوات من ربهم
ورحمة فاعلم ان الصلاة من الله هي الثناء والمدح والتعظيم وأما رحمة فهي النعم التي
انزلها به عاجلا ثم آجلا وأما قوله وأولئك هم المهتدون ففيه وجوه (أحدها) انهم
المهتدون لهذه الطريقة الموصلة بصاحبها الى كل خير (وثانيها) المهتدون الى الجنة
الفائزون بالثواب (وثالثها) المهتدون لساير مآلزمهم والاقرب فيه ما يصير داخل في
الوعد حتى يكون عطفه على ما ذكره من الصلوات والرحمة صحيحا ولا يكون كذلك الا والمراد
به انهم الفائزون بالثواب والجنة والطريق اليها لان كل ذلك داخل في الاهتداء وان كان
لا يمتنع ان يراد بذلك انهم المتأدبون بأدابه المتسكون بما أزم وأمر قال أبو بكر
الرازي اشتملت الآية على حكيم فرض ونفل أما الفرض فهو التسليم لامر الله تعالى
والرضا بقضائه والصبر على أداء فرائضه لا يصرف عنها مصائب الدنيا وأما النفل فإظهار
القول بان الله وانا اليه راجعون فان في إظهاره فوائد جزيلة منها أن غيره يقتدى به
اذا سمعه ومنها غيظ الكفار وعلمهم بمجده واجتهاده في دين الله والنيات عليه وعلى طاعته
وحكى عن داود الطائي قال الزهد في الدنيا ان لا يحب البقاء فيها وأفضل الاعمال الرضا
عن الله ولا ينبغي للمسلم أن يحزن لانه يعلم أن لكل مصيبة ثوابا * ولتختم تفسير هذه الآية
ببيان الرضا بالقضاء فنقول العبد انما يصير راضيا بقضاء الله تعالى بطريقتين اما بطريق
التصرف أو بطريق الجذب اما طريق التصرف فن وجوه (أحدها) انه متى مال قلبه
الى شيء والتفت خاطره الى شيء جعل ذلك الشيء منشأ للافات فحينئذ ينصرف وجه
القلب عن عالم الحدوث الى جانب القدس فان آدم عليه السلام لما تعلق قلبه بالجنة
جعلها محنة عليه حتى زالت الجنة فبقى آدم مع ذكر الله ولما استأنس يعقوب بيوسف
عليهما السلام أوقع الفراق بينهما حتى بقي يعقوب مع ذكر الحق وناطمع محمد عليه

عليه ويرى ان ما بقى
عليه اضاف ما استرده
منه فيهنون ذلك على نفسه
ويستسلم والمبشر به
مخدوف دل عليه ما بعده
(أولئك) اشارة الى
الصابرين باعتبار
انصافهم بما ذكر من
النعمت ومعنى البعد فيه
الايذان بعلور تبتهم
(عليهم صلوات من ربهم
ورحمة) الصلاة من الله
سبحانه المغفرة والرافة
وجعلها للتنبيه على كثرتها
وتنوعها والجمع بينها
وبين الرحمة للمبالغة كما في
قوله تعالى رأفة ورحمة
رؤف رحيم والتنوين
فيها للتفخيم والتعرض
لعنوان الربوبية مع
الاضافة الى ضميرهم
لاظهار مزيد العناية بهم
أي أولئك الموصوفون
بما ذكر من النعمت
الجليلة عليهم فنون الرأفة
الفائضة من مالك
امورهم ومبلغهم الى
كمالهم اللاتمة بهم وعن
النبي صلى الله عليه وسلم
من استرجع عند المصيبة
جبر الله مصيبته وأحسن
عقباه وجعل له خلفا

صالحا يرضاه (وأولئك) اشارة اليهم اما بالاعتبار السابق والتكرير لاطهار كمال العناية بهم واما باعتبار حيازتهم

السلام من أهل مكة في النصر والاعانة صاروا من أشد الناس عليه حتى قال ما أودى
 نبي مثل ما أوديت (وثانيها) ان لا يجعل ذلك الشيء بلاء ولكن يرفعه من البين حتى لا يبقى
 لا البلاء ولا الرحمة فحينئذ يرجع العبد الى الله تعالى (وثالثها) أن العبد متى توقع من جانب
 شيئا أعطاه الله تعالى بلا واسطة خيرا من متوقعه فيستحي العبد فيرجع الى باب رحمة الله
 وأما طريق الجذب فهو كما قال عليه السلام جذبة من جذبات الحق توازي عمل
 الثقلين ومن جذبه الحق الى نفسه صار مغلوبا لان الحق غالب لا مغلوب وصفة الرب
 الربوبية وصفة العبد العبودية والربوبية غالبية على العبودية لا بالاضد وصفة الحق حقيقة
 وصفة العبد مجاز والحقيقة غالبية على المجاز لا بالاضد والغالب يقرب المغلوب من صفة
 الى صفة تليق به والعبد اذا دخل على السلطان المهيب نسي نفسه وصار بكل
 قلبه وفكره وحسه مقبلا عليه ومشتغلا به وغافلا عن غيره فكيف بمن لحظ بصره حضرة
 السلطان الذي كل من عداه حقير بالنسبة اليه فيصير العبد هنالك كالغاني عن نفسه وعن
 حظوظ نفسه فيصير هنالك راضيا بأقضية الحق سبحانه وتعالى وأحكامه من غير ان يبقى
 في طاعته شبهة المنازعة * قوله تعالى (ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت
 أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ومن تطوع خيرا فإن الله شاكر عليم) وفي الآية
 مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أن تعلق هذه الآية بمقابلها من وجوه (أحدها) ان الله
 تعالى بين انه انما حول القبلة الى الكعبة ليتم انعامه على محمد صلى الله عليه وسلم وأمته
 باحياء شرائع ابراهيم ودينه على ما قال ولا تم نعمتي عليكم وكان السعي بين الصفا والمروة
 من شعائر ابراهيم على ما ذكر في قصة بناء الكعبة وسعي هاجر بين الجباين فلما كان الامر
 كذلك ذكر الله تعالى هذا الحكم عقيب تلك الآية (وثانيها) انه تعالى لما قال ولنبلونكم
 بشيء من الخوف والجوع الى قوله وبشر الصابرين قال ان الصفا والمروة من شعائر الله
 وانما جعلهما كذلك لانهما من آثارها جر واسماعيل مما جرى عليهما من البلوى
 واستدلوا بذلك على ان من صبر على البلوى لا بد وأن يصل الى أعظم الدرجات واعلى
 المقامات (وثالثها) ان اقسام تكليف الله تعالى ثلاثة (أحدها) ما يحكم العقل بحسنة
 في أول الامر فذكر هذا القسم أولا وهو قوله اذ كروني اذ كرموا وشكروا الى ولا تكفرون فان
 كل عاقل يعلم أن ذكر المنعم بالمدح والثناء والمواظبة على شكره أمر مستحسن في العقول
 (وثانيها) ما يحكم العقل بقبحه في أول الامر الا انه بسبب ورود الشرع به يسلم حسنة
 وذلك مثل انزال الآلام والفقر والمحن فان ذلك كالمستجيب في العقول لان الله تعالى
 لا ينتفع به ويتألم العبد منه فكان ذلك كالمستجيب الا ان الشرع لما ورد به وبين الحكمة فيه
 وهي الابتلاء والامتحان على ما قال ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع فحينئذ يعتقد
 المسلم حسنه وكونه حكمة وصوابا (وثالثها) الامر الذي لا يهتدى لالي حسنه ولا الى
 قبحه بل يراه كالعيب الخالي عن المنفعة والمضرة وهو مثل افعال الحج من السعي بين الصفا

لماذا كر من الصلوات
 والرحمة المترتب على
 الاعتبار الاول فعلى
 الاول المراد بالاهتداء
 في قوله عز وجل (هم
 المهتدون) هو الاهتداء
 للحق والصواب مطلقا
 لا الاهتداء لما ذكر من
 من الاسترجاع والاستسلام
 خاصة لما انه متقدم عليهما
 فلا بد لتأخيرهما عما هو
 نتيجة لهما من داع
 يوجب له وليس بظاهر
 والجملة اعتراض مقرر
 لمضمون ما قبله كانه قيل
 وأولئك هم المختصون
 بالاهتداء لكل حق
 وصواب ولذلك استرجعوا
 واستسلموا لقضاء الله
 تعالى وعلى الثاني هو
 الاهتداء والفوز بالمطالب
 والمعنى أولئك هم الفائزون
 بما غيهم الدينية والدينية
 فان من نال رافة الله
 تعالى ورحمته لم يفته
 مطلب (ان الصفا
 والمروة) علما لجبلين
 بمكة المعظمة كالصمان
 والمقطم

والمروة فذكر الله تعالى هذا القسم عقيب القسمين الاولين ليكون قد نبه على جميع أقسام تكاليفه وذاكر الكلها على سبيل الاستيفاء والاستقصاء والله أعلم (المسئلة الثانية) اعلم أن الصفا والمروة علمان للجبلين المخصوصين الا ان الناس تكلموا في أصل اشتقاقهما قال القفال رحمه الله قيل ان الصفا واحداً ويجمع على صفي وأصفاء كما يقال عصا وعصى ورحا وأرحاء قال الراجز

كأن متنيه من السنفي * مواقع الطير من الصنفي

وقد يكون بمعنى جمع واحدته صفاة قال جرير

انا اذا قرع العدو صفاتنا * لا قوالنا حجرا أصم صلودا

وفي كتاب الخليل الصفا الحجر الضخم الصلب الاملس واذا نعتوا الصخرة قالوا صفاة صفواء واذا ذكروا قالوا صفا صفوان فجعل الصفا والصفاة كأنهما في معنى واحد وقال المبرد الصفا كل حجر لا يخاطه غيره من طين أو تراب متصل به واشتقاقه من صفاي صفاوا إذا خلص وأما المروة فقال الخليل من الحجارة ما كان أبيض املس صلباً شديداً الصلابة وقال غيره هو الحجارة الصغيرة يجمع في القليل مروا وفي الكثير مروا قال أبو ذؤيب حتى كاني للحوادث مروة * بصفاء المشاعر كل يوم يقرع

واما شعائر الله فهي أعلام طاعته وكل شئ جعل علماً من اعلام طاعة الله فهو من شعائر الله قال الله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله أي علامة للقربة وقال ذلك ومن يعظم شعائر الله وشعائر الحج معالم نسكه ومنه المشعر الحرام ومنه اشعار السنام وهو أن يعلم بالمدينة فيكون ذلك علماً على احرام صاحبها وعلى انه قد جعله هدياً لبيت الله ومنه الشعائر في الحرب وهو العلامة التي يتبين بها احدى الفئتين من الاخرى والشعائر جمع شعيرة وهو مأخوذ من الاشعار الذي هو الاعلام ومنه قولك شعرت بكذا أي علمت (المسئلة الثالثة) الشعائر اما أن تحملها على العبادات او على النسك أو تحملها على مواضع العبادات والنسك فان قلنا بالاول حصل في الكلام حذف لان نفس الجبلين لا يصح وصفهما بانهما دين ونسك فالمراد به ان الطواف بينهما والسعي من دين الله تعالى وان قلنا بالثاني استقام ظاهر الكلام لان هذين الجبلين يمكن أن يكونا موضعين للعبادات والمناسك وكيف كان فالسعي بين هذين الجبلين من شعائر الله ومن اعلام دينه وقد شرعه الله تعالى لامة محمد صلى الله عليه وسلم ولا يراهيم قبل ذلك وهو من المناسك الذي حكى الله تعالى عن ابراهيم عليه السلام انه قال وأرنا مناسكنا واعلم أن السعي ليس عبادة تامة في نفسه بل انما يصير عبادة اذا صار بعضاً من ابعاض الحج فلهذا السر بين الله تعالى الموضع الذي فيه يصير السعي عبادة فقال فن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما (المسئلة الرابعة) الحكمة في شرع هذا السعي الحكاية المشهورة وهي أن هاجر أم اسمعيل حين ضاق بها الامر في عطشها وعطش ابنها اسمعيل عليه السلام اغاثها الله

(من شعائر الله)
من اعلام مناسكه جمع
شعيرة وهي العلامة

تعالى بالماء الذي أنبعه لها ولا ينهما من زمزم حتى يعلم الحق انه سبحانه وان كان لا يخلو
أولياءه في دار الدنيا من أنواع المحن الا ان فرجه قريب ممن دعاه فانه غياث المستغيثين
فانظر الى حال هاجروا سمعيل كيف اغاثهما وأجاب دعاءهما ثم جعل أفعالهما طاعة لجميع
المكلفين الى يوم القيامة وآثارهما قدوة للخلائق أجمعين ليعلم ان الله لا يضيع أجر
المحسنين وكل ذلك تحقيق لما أخبر به قبل ذلك من انه يتلى عباده بشي من الخوف والجوع
ونقص من الاموال والانفس والثمرات الا ان من صبر على ذلك نال السعادة في الدارين
وفاز بالمقصد الاقصى في المنزلين (المسئلة الخامسة) ذكر القفال في لفظ الحج أقوالا
(الاول) الحج في اللغة كثرة الاختلاف الى الشئ والتردد اليه فمن زار البيت للحج فانه
يأتيه أولا ليعرفه ثم يعود اليه لطواف ثم ينصرف الى منى ثم يعود اليه لطواف الزيارة ثم
يعود اليه لطواف الصدر (الثاني) قال قطرب الحج الحلق يقال اجمع شجتك وذلك ان
يقطع الشعر من نواحي الشجة ليدخل المحجاج في الشجة فيكون المعنى حج فلان أي حلق
قال القفال وهذا محتمل لقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين مخلقين
رؤسكم ومقصرين أي حجاجا وعمارا فعبر عن ذلك بالحلق فلا يبعد أن يكون الحج مسمى
بهذا الاسم لمعنى الحلق (الثالث) قال قوم الحج القصد يقال رجل محجوج ومكان محجوج
اذا كان مقصودا ومن ذلك محجة الطريق فكأن البيت لما كان مقصودا بهذا النوع
من العبادة سمي ذلك الفعل حجا قال القفال والقول الاول أشبه بالصواب لان قولهم
رجل محجوج انما هو فيمن يختلف اليه مرة بعد أخرى وكذلك محجة الطريق هو الذي كثر
السير اليه * وأما العمرة فقال اهل اللغة الاعتمار هو القصد والزيارة قال الاعشى

(فن حج البيت او اعتمر)
الحج في اللغة القصد
والاعتمار الزيارة غلبا
في الشريعة على قصد
البيت وزيارته
على الوجهين المعروفين
كالبيت والنجم في الاعيان
وحيث اظهر البيت
وجب تجريده عن
التعلق به

وجاشت النفس لما جاء جمعهم * وراكب جاء من تثليث معتمر
وقال قطرب العمرة في كلام عبد القيس المسجد والبيعة والكنيسة قال القفال والاشبه
في العمرة اذا أضيفت الى البيت أن تكون بمعنى الزيارة لان المعتمر يطوف بالبيت وبالصفاء
والمرورة ثم ينصرف كالزائر * وأما الجناح فهو من قولهم جنح الى كذا أي مال اليه قال الله
تعالى وان جنحو السمع فما جنح لها وجنحت السفينة اذا زمت الماء فلم تمض وجنح الرجل في
الشئ يعمل به يده اذا مال اليه بصدرة وقيل للاضلاع جوارح لا عوجاجها وجناح الطائر من
هذا لانه يميل في أحد شقيه ولا يطير على مستوى خلقته فثبت أن أصله من الميل ثم من
الناس من قال انه بقي في عرف القرآن كذلك أيضا بمعنى لا جناح عليه أيما ذكر في القرآن لا
ميل لاحد عليه بمطالبة شئ من الاشياء ومنهم من قال بل هو مختص بالميل الى الباطل والى
ما يائس به وقوله أن يطوف بهما أي يتطوف فادغمت التاء في الطاء كما قال يائسها المدثر يائسها
المزمل أي المتدثر والمترمل ويقال طاف وأطاف بمعنى واحد (المسئلة السادسة) ظاهر
قوله تعالى لا جناح عليه انه لا اثم عليه والذي يصدق عليه انه لا اثم في فعله يدخل تحته
الواجب والمندوب والمباح ثم يمتاز كل واحد من هذه الثلاثة عن الآخر بقيد زائد فاذن

ظاهر هذه الآية لا يدل على أن السعي بين الصفا والمروة واجب أو ليس بواجب لأن اللفظ الدال على القدر المشترك بين الأقسام لا دلالة فيه البتة على خصوصية كل واحد من تلك الأقسام فاذن لا بد في معرفة أن هذا السعي واجب أو غير واجب من الرجوع إلى دليل آخر إذا عرفت هذا فنقول مذهب الشافعي رحمه الله أن هذا السعي ركن ولا يقوم الدم مقامه وعند أبي حنيفة رحمه الله أنه ليس بركن ويقوم الدم مقامه وروى عن ابن الزبير ومجاهد وعطاء أن من تركه فلا شيء عليه حجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه (أحدها) ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إن الله كتب عليكم السعي فاسعوا فإن قيل هذا الحديث متروك الظاهر لأنه يقتضي وجوب السعي وهو العدو وذلك غير واجب قلنا لا نسلم أن السعي عبارة عن العدو بدليل قوله فاسعوا إلى ذكر الله والعدو فيه غير واجب وقال الله تعالى وأن ليس للإنسان إلا ما سعى وليس المراد منه العدو بل الجد والاجتهاد في القصد والنية سلمنا أنه يدل على العدو ولكن العدو مشتمل على صفة ترك العمل به في حق هذه الصفة فيبقى أصل المشي واجبا (وثانيهما) ما ثبت أنه عليه السلام سعى لما دنا من الصفا في حجه وقال إن الصفا والمروة من شعائر الله ابداً بما بدأ الله به فبدأ بالصفا فرقى عليه حتى رأى البيت وإذا ثبت أنه عليه السلام سعى وجب أن يجب علينا السعي للقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى واتبعوه وقوله قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني وقوله لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة وأما الخبر فقوله عليه السلام خذوا عني مناسككم والأمر للوجوب (وثالثها) أنه اشواط شرعت في بقعة من بقاع الحرم أو يؤتى به في أحرام كامل فكان جنسها ركنا كطواف الزيارة ولا يلزم طواف الصدر لأن الكلام للجنس لوجوبه مرة واحدة بخلاف أبي حنيفة رضي الله عنه بوجهين (أحدهما) هذه الآية وهي قوله فلا جناح عليه أن يطوف بهما وهذا لا يقال في الواجبات ثم إنه تعالى أكد ذلك بقوله ومن تطوع خيرا فبين أنه تطوع وليس بواجب (وثانيهما) قوله الحج عرفة ومن أدرك عرفة فقد تم حجه وهذا يقتضي التمام من جميع الوجوه ترك العمل به في بعض الأشياء فيبقى معمولا به في السعي (والجواب) عن الأول من وجوه (الأول) ما بينا أن قوله فلا جناح عليه ليس فيه إلا أنه لا اثم على فاعله وهذا القدر مشترك بين الواجب وغيره فلا يكون فيه دلالة على نفي الوجوب والذي يحقق ذلك قوله تعالى فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم والقصر عند أبي حنيفة واجب مع أنه قال فيه فلا جناح عليه فكذا ههنا (الثاني) أنه رفع الجناح عن الطواف بهما لأن الطواف بينهما وعندنا الأول غير واجب وإنما الثاني هو الواجب (الثالث) قال ابن عباس كان على الصفا صنم وعلى المروة صنم وكان أهل الجاهلية يطوفون بهما ويتمسحن بهما فلما جاء الإسلام كره المسلمون الطواف بينهما لأجل الصنمين فأمر الله تعالى هذه الآية إذا عرفت هذا فنقول انصرفت الإباحة إلى وجود الصنمين حال الطواف لا إلى نفس الطواف كما لو كان في الثوب

(فلا جناح عليه أن يطوف بهما) أي في أن يطوف بهما أصله يتطوف قلبت التاء طاء فاعث الطاء في الطاء وفي إيراد صيغة التفعّل ائذان بأن من حق الطائف أن يتكلف في الطواف ويبذل فيه جهده وهذا الطواف واجب عندنا وعن مالك والشافعي رحمه الله أنه ركن وإيراده بعدم الجناح المشعر بالتخيير لما أنه كان في عهد الجاهلية على الصفا صنم يقال له اساف وعلى المروة آخر اسمة نائلة وكانوا إذا سعوا بينهما مسحوا بهما فلما جاء الإسلام وكسر الأصنام تخرج المسلمون أن يطوفوا بينهما لذلك فنزلت وقيل هو تطوع ويعضده قراءة ابن مسعود فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما

نجاسة يسيرة عندكم أودم البراغيث عندنا فليل لاجناح عليك أن تصلى فيه فان رفع الجناح
ينصرف الى مكان النجاسة لا الى نفس الصلاة (الرابع) روى عن عروة أنه قال لعائشة
انى أرى ان لا حرج على في أن لأطوف بهما فقالت بئس ما قلت لو كان كذلك لقال أن
لا يطوف بهما ثم حكى ما تقدم من الصنمين وتفسير عائشة راجح على تفسير التابعين فان
قالوا قرأ ابن مسعود فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما واللفظ أيضا محتمل له كقوله يبين
الله لكم أن تضلوا أى أن لا تضلوا وقوله تعالى أن تقولوا يوم القيامة معناه أن لا تقولوا
قلنا القراءة الشاذة لا يمكن اعتبارها في القرآن لان تصحيحها يقدح في كون القرآن
متواترا (الخامس) كما ان قوله فلا جناح عليه لا يطلق على الواجب فكذلك لا يطلق على
المندوب ولا شك في أن السعي مندوب فقد صارت الآية متروكة العمل بظاهرها وأما
التمسك بقوله من تطوع خيرا فضعيف لان هذا لا يقتضى أن يكون المراد من هذا التطوع
هو الطواف المذكور أو لابل يجوز أن يكون المقصود منه شيئا آخر قال الله تعالى وعلى
الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ثم قال من تطوع خيرا فهو خيرا فوجب عليهم الطعام
ثم نديهم الى التطوع بالخير فكان المعنى من تطوع وزاد على طعام مسكين كان خيرا فكذا
ههنا يحتمل أن يكون هذا التطوع مصر و قال الى شئ آخر وهو من وجهين (أحدهما) أنه يزيد
في الطواف فيطوف أكثر من الطواف الواجب مثل أن يطوف ثمانية أو أكثر (والثاني)
أن يتطوع بعد حج الفرض وعمرته بالحج والعمرة مرة أخرى حتى طاف بالصفاء والمروة
تطوعا وأما الحديث الذى تمسكوا به فنقول ذلك الحديث عام وحديثنا خاص والخاص
مقدم على العام والله أعلم * أما قوله تعالى ومن تطوع خيرا ففيه مسائل (المسئلة الاولى)
قراءة حرة وعاصم والكسائي يطوع بالياء وجزم العين وتقديره يتطوع الا ان التاء
أدغمت في الطاء لتقار بهما وهذا أحسن لان المعنى على الاستقبال والشرط والجزاء
الاحسن فيهما الاستقبال وان كان يجوز أن يقال من أتانى أكرمه فيوقع الماضى
موقع المستقبل في الجزاء الا أن اللفظ اذا كان يوافق المعنى كان أحسن وأما الباقيون
من القراء فقرأوا تطوع على وزن تفعل ماضيا وهذه القراءة تحتل أمرين (أحدهما)
أن يكون موضع تطوع جزما (الثاني) ان لا يجعل من الجزاء ولكن يكون بمنزلة الذى
ويكون مبتدأ والفاء مع ما بعدها في موضع رفع لكونها خبر المبتدأ الموصول والمعنى
فيه معنى الخبر الا ان هذه الفاء اذا دخلت في خبر الموصول او النكرة الموصوفة افادت
أن الثانى انما وجب لوجوب الاول كقوله وما بكم من نعمة فمن الله فاما مبتدأ موصول
والفاء مع ما بعدها خبره ونظيره قوله الذين ينفقون أموالهم الى قوله فلهم أجرهم وقوله
ان الذين فتنوا المؤمنين الى قوله فلهم عذاب جهنم وقوله ومن عاد فينتقم الله منه وقوله
ومن كفر فأمتعه قليلا وقوله من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها وقوله من شاء فليؤث من ومن
شافلي كفروا نذكر هذه المسئلة ان شاء الله عند قوله الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار

(ومن تطوح خيرا)
أى فعل طاعة فرضا
كان او نفلا او زادا على
ما فرض عليه من حج
او عمرة او طواف وخيرا
حينئذ نصب على أنه
صفة لمصدر محذوف أى
تطوعا خيرا او على حذف
الجار وإيصال الفعل
اليه او على تضمين معنى
فعل وقرئ يطوع
واصله يتطوع مثل
يطوف وقرئ ومن
يتطوع بخير

(فان الله شاكر) أي مجاز على الطاعة * ٦٧ * عبر عن ذلك بالشكر مبالغة في الاحسان الى العباد (عليهم) مبالغ في العلم

سرا وعلانية (المسئلة الثانية) فالأبو مسلم تطوع تفعل من الطاعة وسواء قول القائل طاع وتطوع كما يقال حال وتحول وقال وتقول وطاف وتطوف وتفعل بمعنى فعل كثير والطوع هو الانقياد والتطوع ما ترغب به من ذات نفسك مما لا يجب عليك (المسئلة الثالثة) الذين قالوا السعي واجب فسر واهذا التطوع بالسعي الزائد على قدر الواجب ومنهم من فسر بالسعي في الجملة الثانية التي هي غير واجبة وقال الحسن المراد منه جميع الطاعات وهذا أولى لانه أوفق لعموم اللفظ * أما قوله تعالى فان الله شاكر عليم فاعلم أن الشاكر في اللغة هو المظهر للانعام عليه وذلك في حق الله تعالى محال فالشاكر في حقه تعالى مجاز ومعناه المجازي على الطاعة وانما سمي المجازاة على الطاعة شكر الوجوه (الاول) ان اللفظ خرج مخرج التلطف للعباد مبالغة في الاحسان اليهم كما قال تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا وهو تعالى لا يستقرض من عوض ولكنه تلطف في الاستدعاء كانه قيل من ذا الذي يعمل عمل المقرض بأن يقدم فيأخذ أضعاف ما قدم (الثاني) أن الشكر لما كان مقابلا للانعام والجزاء عليه سمي كل ما كان جزاء شكرا على سبيل التشبيه (الثالث) كانه يقول أنا وان كنت غنيا عن طاعتك الا اني أجعل لها من الموقع بحيث لو صح على أن انتفع بها لما ازداد موقعه على ما حصل وبالجملة فالقصد بيان أن طاعة العبد مقبولة عند الله تعالى وواقعة موقع القبول في أقصى الدرجات * وأما قوله عليم فالعني أنه يعلم قدر الجزاء فلا يبخس المستحق حقه لانه تعالى عالم بقدره وعالم بما يزيد عليه من الفضل وهو أليق بالكلام ليكون لقوله عليم تعلق بشاكر ويحمل أنه يريد أنه عليم بما يأتي العبد فيقوم بحقه من العبادة والاخلاص وما يفعله لا على هذا الحد وذلك ترغيب في أداء ما يجب على شروطه وتحذير من خلاف ذلك * قوله تعالى (ان الذين يكتون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أو أنك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) في قوله ان الذي يكتون قولان (أحدهما) أنه كلام مستأنف يتناول كل من كتم شيئا من الدين (والثاني) انه ليس يجري على ظاهره في العموم ثم من هؤلاء من زعم انه في اليهود خاصة فالابن عباس ان جماعة من الانصار سألوا نفر من اليهود عما في التوراة من صفات النبي عليه الصلاة والسلام ومن الاحكام فكتموا فنزلت الآية وقيل نزلت في أهل الكتاب من اليهود والنصارى عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة والربيع والسدي والاصم والاول أقرب الى الصواب لوجوه (أحدها) أن اللفظ عام والعارض الموجود وهو نزوله عند سبب معين لا يقتضي الخصوص على ما ثبت في أصول الفقه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب (وثانيها) أنه ثبت أيضا في أصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم لاسيما اذا كان الوصف مناسبا للحكم ولا شك ان كتمان الدين يناسبه استحقاق اللعن من الله تعالى واذا كان هذا الوصف علة لهذا الحكم وجب عموم هذا

بالاشياء فيعلم مقادير أعمالهم وكيفياتها فلا ينقص من اجورهم شيئا وهو علة لجواب الشرط قائم مقامد كانه قيل ومن تطوع خيرا جازاه الله وأثابه فان الله شاكر عليم (ان الذين يكتون) قيل نزلت في أحرار اليهود الذين كتموا ما في التوراة من نعوت النبي صلى الله عليه وسلم وغير ذلك من الاحكام وعن ابن عباس ومجاهد وقتادة والحسن والسدي والربيع والاصم انهم نزلت في أهل الكتاب من اليهود والنصارى وقيل نزلت في كل من كتم شيئا من احكام الدين لعموم الحكم لكل والا قرب هو الاول فان عموم الحكم لا يابي خصوص السبب والكنم والكتمان ترك اظهار الشيء قصدا مع مساس الحاجة اليه وتحقيق الداعي الى اظهاره وذلك قد يكون بمجرد ستره واخفائه وقد يكون بازالته ووضع شيء آخر في موضعه وهو الذي فعله هؤلاء

(ما أنزلنا من البينات) من الآيات الواضحة الدالة على امر * ٦٨ * محمد صلى الله عليه وسلم (والهدى) والآيات

الحكم عند عموم الوصف (وثانها) ان جماعة من الصحابة حملوا هذا اللفظ على العموم وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت من زعم ان محمدا عليه الصلاة والسلام كتم شيئا من الوحي فقد أعظم الفرية على الله والله تعالى يقول ان الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى فحملت الآية على العموم وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال لو لا آياتنا من كتاب الله ما حدثت حديثا بعد أن قال الناس أكرأبو هريرة وتلان الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى واحتج من خص الآية بأهل الكتاب أن الكتمان لا يصح إلا منهم في شرح نبوة محمد عليه الصلاة والسلام فأما القرآن فانه متواتر فلا يصح كتماننا قلنا القرآن قبل صيرورته متواترا يصح كتماننا والمجمل من القرآن اذا كان بيانه عند الواحد صحيح كتماننا وكذا القول فيما يحتاج المكلف اليه من الدلائل العقلية (المسئلة الثانية) قال القاضي الكتمان ترك اظهار الشيء مع الحاجة اليه وحصول الداعي الى اظهاره لانه متى لم يكن كذلك لا بعد كتماننا فلما كان ما أنزله الله من البينات والهدى من أشد ما يحتاج اليه في الدين وصف من علمه ولم يظهره بالكتمان كما يوصف أحدنا في أمور الدنيا بالكتمان اذا كانت مما تقوى الدواعي على اظهارها وعلى هذا الوجه يمدح من يقدر على كتمان السر لان الكتمان مما يشق على النفس (المسئلة الثالثة) هذه الآية تدل على ان ما يتصل بالدين ويحتاج اليه المكلف لا يجوز أن يكتم ومن كتمه فقد عظمت خطيئته ونظير هذه الآية قوله تعالى واذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب ليبيننه للناس ولا يكتمونه وقريب منهما قوله تعالى ان الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا فهذه الآي كلها موجبة لاظهار علوم الدين تنبيه للناس وزاجرة عن كتمانها ونظيرها في بيان العلم وان لم يكن فيه ذكر الوعيد لكتمه قوله تعالى فلو لانفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وروى حجاج عن عطاء عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من كتم علما بعلمه جاء يوم القيامة ملجما بلجام من نار * أما قول تعالى ما أنزلنا من البينات فالمراد كل ما أنزله على الانبياء كتابا ووحيا دون أدلة العقول وقوله تعالى والهدى يدخل فيه الدلائل العقلية والنقلية لانا بينا في تفسير قوله تعالى هدى للمتقين ان الهدى عبارة عن الدلائل فيعلم الكل فان قيل فقد قال والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب فعاد الى الوجه الاول قلنا الاول هو التنزيل والثاني ما يقتضيه التنزيل من الفوائد واعلم ان الكتاب لما دل على ان خبر الواحد والاجماع والقياس حجة فكل ما يدل عليه أحد هذه الأمور فقد دل عليه الكتاب فكان كتماننا داخل تحت الآية فثبت أنه تعالى توعد على كتمان الدلائل السمعية والعقلية وجع بين الامرين في الوعيد فهذه الآية تدل على أن من أمكنه بيان أصول الدين بالدلائل العقلية لمن كان محتاجا اليها ثم تركها أو كتم شيئا من أحكام الشرع مع شدة الحاجة اليه فقد لحقه الوعيد العظيم (المسئلة الرابعة) هذا الاظهار فرض على

الهادية الى كنه امره ووجوب اتباعه والايان به عبر عنها بالمصدر مباغة ولم يجمع مراعاة الاصل وهي المראה بالبينات أيضا والعطف لتغاير العنوان كما في قوله عز وجل هدى للناس وبينات الخ وقيل المراد بالهدى الادلة العقلية وبأباه الازال والى كتم

(من بعد ما بيناه للناس) متعلق بكتمون والمراد بالناس الكل لا الكاتون فقط واللام متعلقة ببيناه وكذا الظرف في قوله تعالى (في الكتاب) فان تعلق جارين بفعل واحد عند اختلاف المعنى مما لا ريب في جواز أو الاخير متعلق بمحذوف وقع حالا من مفعوله أي كاتنا في الكتاب وتبيننا لهم تلخيصه وايضا بحيث يتلقاه كل أحد منهم من غير أن يكون له فيه شبهة وهذا عنوان مغاير لكونه بينا في نفسه وهدى مؤ كذا لجمع الكتم أو تفهيمه لهم بواسطة موسى عليه السلام والاول أنسب بقوله تعالى في الكتاب والمراد بكتمه ازالته ووضع غيره في موضعه فانهم محو انعته عليه الصلاة والسلام

وكتبوا مكانه ما يخالفه كما ذكرناه في تفسير قوله عز وجل فويل للذين يكتمون الكتاب الخ * الكفاية *

(اولئك) اشارة اليهم باعتبار ما وصفوا به للاشعار * ٦٩ * بعليته لما حاق بهم وما فيه من معنى البعد الايدان بترامى أمرهم

وبعد من اتهم في الفساد
(يلعنهم الله) أي يطردهم
وبعدهم من رحمة
والالتفات الى الغيبة
باطهار اسم الذات الجامع
للصفات لتربية المهابة
وادخال الروعة والاشعار
بان مبدأ صدور اللعن
عنه سبحانه صفة الجلال
المغايرة لما هو مبدأ الانزال
والتبيين من وصف
الجمال والرحمة (ويلعنهم
اللاعنون) أي الذين
يتأتى منهم اللعن أي الدعاء
عليهم باللعن من الملائكة
ومؤمني الثقلين والمراد
بيان دوام اللعن واستمراره
وعليه يدور الاستثناء
المنصل في قوله تعالى
(الا الذين تابوا) أي
عن الكتمان (وأصلحوا)
أي ما أفسدوا بأن أزالوا
الكلام المحرف وكتبوا
مكانه ما كانوا أزالوه
عند التحريف (وبينوا)
للناس معانيه فانه غير
الاصلاح المذكور
أو بينوا لهم ما وقع منهم
أولا وآخرافانه ادخل
في ارشاد الناس الى الحق
وصرفهم عن طريق
الضلال الذي كانوا

الكفاية لا على التعيين وهذا لانه اذا اظهر البعض صار بحيث يتمكن كل أحد من الوصول اليه فلم يبق مكتوما واذا خرج عن حد الكتمان لم يجب على الباقي ان يظهر امره أخرى (المسئلة الخامسة) من الناس من يحتج بهذه الآيات في قبول خبر الواحد فقال دلت هذه الآيات على ان اظهر هذه الاحكام واجب واو لم يجب العمل بها لم يكن اظهرها واجباً وتام التقرير فيه قوله تعالى في آخر الآية الا الذين تابوا وأصلحوا و بينوا فتحكم بوقوع البيان ليكثر المخبرون فيتواتر الخبر قلنا هذا غلط لانهم ما ذهبوا عن الكتمان الا وهم ممن يجوز عليهم الكتمان ومن جاز منهم التواطؤ على الكتمان جاز منهم التواطؤ على الوضع والافتراء فلا يكون خبرهم موجبا للعلم (المسئلة السادسة) احتجوا بهذه الآية على انه لا يجوز أخذ الاجرة على التعليم لان الآية لمادات على وجوب ذلك التعليم كان أخذ الاجرة عليه أخذاً للاجرة على أداء الواجب وانه غير جائز ويدل عليه أيضا قوله تعالى ان الذين يكتُمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترُونَ به ثمنا قليلا وظاهر ذلك يمنع أخذ الاجرة على الإظهار وعلى الكتمان جميعا لان قوله ويشترُونَ به ثمنا قليلا مانع أخذ البدل عليه من جميع الوجوه * أما قوله تعالى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب قبل في التوراة والانجيل من صفة محمد صلى الله عليه وسلم ومن الاحكام وقيل أراد بالمنزل الاول ما في كتب المتقدمين والثاني ما في القرآن أما قوله تعالى أوئك يلعنهم الله فاللعنة في أصل اللغة هي الابعاد وفي عرف الشرع الابعاد من اشواب * أما قوله تعالى ويلعنهم اللاعنون فيجب أن يحمل على من للعه تأثير وقد اتفقوا على ان الملائكة والانبيا والصالحين كذلك فهم داخلون تحت هذا العموم لا محالة وبوكده قوله تعالى ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار أوئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين والناس ذكروا وجوها آخر (أحدها) ان اللاعنين هم دواب الارض وهوامها فانها تقول منعنا القطر بمعاصي بني آدم عن مجاهد وعكرمة وانما قال اللاعنون ولم يقل اللاعنات لانه تعالى وصفها بصفة من يعقل فجمعها جمع من يعقل كقوله والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين ويأياها النمل ادخلوا مساكنكم وقالوا لجاودهم لم شهدتم علينا وكل في فلاك يسبحون (وثانيها) كل شيء سوى الثقلين الجن والانس فان قيل كيف يصح اللعن من البهائم والمجادات قلنا على وجهين (الاول) على سبيل المبالغة وهو أنها لو كانت عاقلة لكانت تلعنهم (الثاني) انها في الآخرة اذا أعيدت وجعلت من العقلاء فانها تلعن من فعل ذلك في الدنيا ومات عليه (وثالثها) ان أهل النار يلعنونهم أيضا حيث كتموهم الدين فهو على العموم (ورابعها) قال ابن مسعود اذا تلاعن المتلاعنان وقعت اللعنة على المستحق فان لم يكن مستحق رجعت على اليهود الذين كتموا ما أنزل الله سبحانه وتعالى (وخامسها) عن ابن عباس ان لهم لعنتين لعنة الله ولعنة الخلائق قال وذلك اذا وضع الرجل في قبره فيسئل ما دينك ومن نبيك ومن ربك فيقول

أَوْ قَعَوْهُمْ فِيهِ أَوْ بَدَنُوا تَوْبَتَهُمْ لِيُحْوَاهُ سَمَ مَا كَانُوا * ٧٠ * فِيهِ وَيَقْتَدِي بِهِمْ أَضْرَابَهُمْ وَحَيْثُ كَانَتْ هَذِهِ

التوبة المقرونة بالأصلاح والتبيين مستلزمة للتوبة عن الكفر مبنية عليها لم يصرح بالإيمان وقوله تعالى (فأولئك) إشارة إلى الموصول باعتبار اتصافه بما في حين الصلة لا شعار بعليته للحكم والفاء لتأكيد ذلك (أتوب عليهم) أي بالقبول وإفاضة المغفرة والرحمة وقوله تعالى (وأنا التواب الرحيم) أي المبالغ في قبول التوب ونشر الرحمة اعتراض تذييلي محقق لمضمون ما قبله والالتفات إلى التكلم للافتتان في النظم الكريم مع ما فيه من التلويع والرمز إلى ما مر من اختلاف المبدأ في فعلية تعاني السابق واللاحق (ان الذين كفروا) جملة مستأنفة سقت لتحقيق بقاء اللعن فيما وراء الاستثناء وكيد دوامه واستمراره على غير التائبين حسبما يفيد الكلام

ما أدري فيضرب ضربة يسمعها كل شيء إلا الثقلين الانس والجن فلا يسمع شيء صوته إلا لعنه ويقول له الملك لا دريت ولا تليت كذلك كنت في الدنيا (وسادسها) قال أبو مسلم اللاعنون هم الذين آمنوا به ومعنى اللعن منهم مباحة الملعون ومشاقته ومخالفته مع السخط عليه والبراءة منه قال القاضي دلت الآية على أن هذا الکتمان من الكبائر لأنه تعالى أوجب فيه اللعن ويدل على أن أحدا من الأنبياء لم يكن ما حل من الرسالة والا كان داخل في الآية * قوله عز وجل (الا الذين تابوا وأصلحو وأبدنوا فأولئك أتوب عليهم وأنا التواب الرحيم) اعلم أنه تعالى لما بين عظيم الوعيد في الذين يكتُمون ما أنزل الله كان يجوز أن يتوهم أن الوعيد يلحقهم على كل حال فبين تعالى أنهم إذا تابوا تغير حكمهم ودخلوا في أهل الوعد وقد ذكرنا أن التوبة عبارة عن الندم على فعل القبيح لا لغرض سواء لأن من ترك رد الوديعة ثم ندم عليه لأن الناس ذموا أولان الحاكم رد شهادته لم يكن تأبيا وكذلك لو عزم على رد كل وديعة والقيام بكل واجب لكي تقبل شهادته أو يمدح بالثناء عليه لم يكن تأبيا وهذا معنى الإحلاص في التوبة ثم بين تعالى أنه لا بد له بعد التوبة من إصلاح ما أفسده مثلا أو أفسد على غيره دينه بإيراد شبهة عليه يلزمه إزالة تلك الشبهة ثم بين ثالثا أنه بعد ذلك يجب عليه فعل ضد الکتمان وهو البيان وهو المراد بقوله وبدنوا فدللت هذه الآية على أن التوبة لا تحصل إلا بترك كل ما لا ينبغي وبفعل كل ما ينبغي قالت المعتزلة الآية تدل على أن التوبة عن بعض المعاصي مع الإصرار على البعض لا تصح لأن قوله وأصلحو أغام في الكل والجواب عنه أن اللفظ المطلق يكفي في صدقه حصول فرد واحد من أفرادهم قال أصحابنا تدل الآية على أن قبول التوبة غير واجب عقلا لأنه تعالى ذكر ذلك في معرض المدح والثناء على نفسه ولو كان ذلك واجبا لما حسن هذا المدح ومعنى أتوب عليهم أقبل توبتهم وقبول التوبة يتضمن إزالة عقاب ما تاب منها فان قيل هلا قلتم ان معنى فأولئك أتوب عليهم هو قبول التوبة بمعنى المجازاة والثواب كما تقولون في قبول الطاعة قلنا الطاعة إنما أفاد قبولها استحقاق الثواب لأنه لا يستحق بها سواء وهو الغرض بفعلها وليس كذلك التوبة لأنها موضوعة لاسقاط العقاب وهو الغرض بفعلها وان كان لا بد من أن يستحق بها الثواب إذا لم يكن مخطئا ومعنى قوله وأنا التواب القابل لتوبة كل ذي توبة فهو مبالغة في هذا الباب ومعنى الرحيم عقيب ذلك التنبيه على أنه لرحمة بالكافرين من عباده يقبل توبتهم بعد التفريط العظيم منهم * قوله عز وجل (ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار) أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون) اعلم أن في الآية مسائل (المسألة الأولى) ان ظاهر قوله تعالى ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار عام في حق كل من كان كذلك فلا وجه لتخصيصه ببعض من كان كذلك وقال أبو مسلم يجب حمله على الذين تقدم ذكرهم وهم الذين يكتُمون الآيات واحتج عليه بأنه تعالى لما ذكر حال الذين يكتُمون ثم ذكر حال التائبين منهم ذكر أيضا

والاقتصار على ذكر الكفر في الصلة من ٧١ * غير تعرض لعدم التوبة والاصلاح والتبيين مبنى على ما أشير

حال من يموت منهم من غير توبة وأيضاً أنه تعالى لما ذكر أن أولئك الكافرين ملعونون حال الحياة بين في هذه الآية أنهم ملعونون أيضاً بعد الممات والجواب عنه أن هذا إنما يصح متى كان الذين يموتون من غير توبة لا يكونون داخلين تحت الآية الأولى فاما إذا دخلوا تحت الأولى استغنى عن ذكرهم فيجب حمل الكلام على أمر مستأنف (المسئلة الثانية) لما ذكر في الكافرين أنه إذا مات على كفره صار الوعيد لازماً من غير شرط ولما كان المعلق على الشرط عدماً عند عدم الشرط علمنا أن الكافر إذا تاب قبل الموت لم يكن حاله كذلك (المسئلة الثالثة) أن قيل كيف يلغنه الناس أجمعون وأهل دينه لا يلغونه قلنا الجواب عنه من وجوه (أحدها) أن أهل دينه يلغونه في الآخرة لقوله تعالى ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضاً (وثانيها) قال قتادة والربيع أراد بالناس أجمعين المؤمنين كأنه لم يعتد بغيرهم وحكم بأن المؤمنين هم الناس لا غير (وثالثها) أن كل أحد يلعن الجاهل والظالم لأن قبح ذلك مقرر في العقول فإذا كان هو في نفسه جاهلاً أو ظالماً وإن كان لا يعلم هو من نفسه كونه كذلك كانت لعنته على الجاهل والظالم تناول نفسه عن السدى (ورابعها) أن يحمل وقوع اللعن على استحقاق اللعن وحينئذ يعم ذلك (المسئلة الرابعة) قال أبو بكر الرازي في الآية دلالة على أن على المسلمين لعن من مات كافراً وإن زوال التكليف عنه بالموت لا يسقط عنه البراءة منه لأن قوله والناس أجمعين قد اقتضى أمرنا بلغنه بعدموته وهذا يدل على أن الكافر لو جن لم يكن زوال التكليف عنه بالجنون مسقطاً للعنه والبراءة منه وكذلك للسبيل ما يوجب المدح والموالاة من الايمان والصلاح فإن موت من كان كذلك أوجزنونه لا يغير حكمه عما كان عليه قبل حدوث الحال به (المسئلة الخامسة) القائلون بالموافاة احتجوا بهذه الآية فقالوا علق تعالى وجوب لعنته بأن يموت على كفره فلو استحق ذلك قبل الموت لم يصح ذلك فعلمنا أن الكفر إنما يفيد استحقاق اللعن لو مات صاحبه عليه وكذا الايمان إنما يفيد استحقاق المدح إذا مات صاحبه عليه (والجواب) الحكم المرتب على الدين ماتوا على الكفر مجموع أمور منها اللعن لو مات ومنها الخلود في النار وعندنا أن هذا المجموع وهو اللعن وحده لم قلتم أنه لا يحصل الا فيه (المسئلة السادسة) القائلون بأن الكفر من الاسماء الشرعية وما بقي على الوضع الاصلى وهم المعتزلة احتجوا بقوله تعالى وماتوا وهم كفار والله تعالى وصفهم حال موتهم بأنهم كفار ومعلوم أن الكفر بمعنى الستر والتغطية لا يبقى فيهم حال الموت لأن التغطية لا تحصل الا في حق الحي الفاهم (المسئلة السابعة) الآية تدل على جواز التخصيص مع التوكيد لانه تعالى قال والناس أجمعين مع أنه مخصوص على مذهب من قال المراد بالناس بعضهم وأما قوله تعالى خالد بن فيهما فقيه مسائل (المسئلة الاولى) الخلود للزوم الطويل ومنه يقال أخلد الى كذا أي لزمه وركن اليه (المسئلة الثانية) العامل في خالد بن الظرف من قوله عليهم لان فيه معنى الاستقرار للعنه فهو حال من الهاء

اليه فكما أن وجود تلك الامور الثلاثة مستلزم للايمان الموجب لعدم الكفر كذلك وجود الكفر مستلزم لعدمها جميعاً أي ان الذين استمروا على الكفر المستتبع للكنة وعدم التوبة

(وما تواتوا وهم كفار) لا يرفعون عن حالتهم الاولى (أوئك) الكلام فيه كما فيما قبله (عليهم) أي مستقر عليهم (لعنه الله والملائكة والناس أجمعين)

من يعتد بلعنتهم وهذا بيان لدوامها الشبوتي بعد بيان دوامها التجدي وقيل الاول لعنتهم احياء وهذا لعنتهم أمواتا وقرئ والملائكة والناس أجمعين عطفاً على محل اسم الله لانه فاعل في المعنى كقولك أعجبنى ضرب زيد وعمر وتريد من أن ضرب زيد وعمر وكأنه قيل أولئك عليهم ان لعنهم الله والملائكة الخ وقيل هو فاعل لفعل مقدر أي ويلعنهم الملائكة (خالد بن فيهما) أي في اللعنة أو في النار على أنها أضرت من غير ذكر تفخيماً لشأنها ونحو بلا لأمه

(لا تخفف عنهم العذاب) أما مستأنف لبيان كثرة عذابهم من حيث الكيف اثر بيان كثرة من حيث الكم احوالاً

من الضمير في خالد بن علي وجه التداخل أو من الضمير * ٧٢ * في عليهم على طريقة الترادف (ولاهم ينظرون)

عطف على ما قبله
جار فيه ما جرى فيه
وايثار الجملة الاسمية
لافادة - وام النفي واستمراره
أى لا يمهلون ولا يؤجلون
أولا ينظرون ليعتذروا
أولا ينظر اليهم نظرحجة
(والهكم) خطاب عام
لكافة الناس أى المستحق
منكم لعبادة (اله واحد)
أى فرد في الالهية لاصحة
لتسمية غيره الهأ أصلا
(لا اله الا هو) خبر ثان
للمبتدا أو صفة أخرى
للخبر أو اعتراض وأيا ما كان
فهو مقرر للواحدانية
ومزيج لما عسى يتوهم
ان في الوجود الهالك
لا يستحق العبادة
(الرحمن الرحيم) خبران
آخران للمبتدا أو لمبتدا
محذوف وهو تقرير
للتوحيد فانه تعالى حيث
كان موليا لجميع النعم
أصولها وفروعها
جليها ودقيقها وكان
ما سواه كأنما ما كان
مفقرا اليه في وجوده
وما يتفرع عليه من كالاته
تحققت وحدانيته
بلا ريب وانحصر
استحقاق العبادة فيه
تعالى قطعا قيل كان
للمشركين حول الكعبة
المكرمة ثلثمائة وستون

والميم في عليهم كقواك عليهم المال صاغر بن (المسئلة الثالثة) خالد بن فيهما أى في اللعنة وقيل
في النار الا أنها أضمرت تفخيما لسانها وهو بلا تكافى قوله تعالى انا أنزناه في ليلة القدر
والاول أولى لوجوه (الاول) ان الضمير اذا وجد له مذكور متقدم فرده اليه أولى من رده
الى ما لم يذكر (الثاني) ان حل هذا الضمير على اللعنة أكثر فائدة من حله على النار لان اللعن
هو الابعاد من الثواب بفعل العتاب في الآخرة وايجاده في الدنيا فكان اللعن يدخل فيه
النار وزيادة فكان حل اللفظ عليه أولى (الثالث) أن قوله خالد بن فيهما اخبار عن الحال
وفي حل الضمير على اللعن يكون ذلك حاصلا في الحال وفي حله على النار لا يكون حاصلا في
الحال بل لابد من التأويل فكان ذلك أولى واعلم أنه تعالى وصف هذا العذاب بأمور
ثلاثة (أحدها) الخلود وهو المكث الطويل عندنا والمكث الدائم عند المعتزلة على ما تقدم
القول فيه في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب
النار هم فيها خالدون (وثانيها) عدم التخفيف ومعناه ان الذي ينالههم من عذاب الله فهو
متشابه في الاوقات كلها لا يصير بعض الاوقات أقل من بعض فان قيل هذا التشابه ممتنع
لوجوه (الاول) انه اذا تصور حال غيره في شدة كالعقاب كان ذلك كالتخفيف منه
(الثاني) أنه تعالى يوفر عليهم مافات وقته من العذاب ثم ينقطع تلك الزيادة فيكون ذلك
تخفيفا (الثالث) أنهم حينما يخاطبون بقوله اخسؤا فيها ولا تكلمون لاشك انه يزداد
غمهم في ذلك الوقت اجابواعنه بأن التفاوت في هذه الامور القليلة فلم يستغرق بالعذاب
الشديد لا ينتبه لهذا القدر القليل من التفاوت قالوا ولم ادلت الآية على ان هذا
العقاب متشابه وجب أن يكون دائما لانهم لوجوز وانقطاع ذلك لكان ذلك مما يخفف
عنهم اذا تصوروه وبيان ذلك أن الواقع في محنة عظيمة في الدنيا اذا بشر بالخلاص بعد
أيام فانه يفرح ويسر ويسهل عليه موقع محنته وكلما كانت محنته أعظم كان ما يلحقه من
الروح والتخفيف بتصور الانقطاع أكثر (الصفة الثالثة) من صفات ذلك العقاب قوله
ولاهم ينظرون والانظار هو التأجيل والتأخير قال تعالى فنفطرة الى ميسرة والمعنى ان
عذابهم لا يؤجل بل يكون حاضرا متصلا بعذاب مثله فكأنه تعالى أعلمنا ان حكم دار
العذاب والثواب بخلاف حكم الدنيا فانهم يمهلون فيها الى آجال قدرها الله تعالى وفي
الآخرة لا مهلة البتة فاذا استمهلو لا يمهلون واذا استغاثوا لا يغاثون واذا استعجبوا
لا يعجبون وقيل لهم اخسؤا فيها ولا تكلمون نعوذ بالله من ذلك والحاصل أن هذه
الصفات الثلاثة التي ذكرها الله تعالى للعقاب في هذه الآية دلت على بأس الكافر من
الانقطاع والتخفيف والتأخير * قوله عز وجل (والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن
الرحيم) اعلم ان الكلام في تفسير فظ اله واحد قد تقدم في تفسير بسم الله الرحمن الرحيم أما
الواحد ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال أبو علي قواهم واحد اسم جرى على وجهين في
كلامهم (أحدهما) أن يكون اسما والآخر أن يكون وصفا فالاسم الذي ليس بصفة

منها فلما سمعوا هذه الآية تعجبوا وقالوا ان كنت صادقا فأت بآية نعرف بها صدقك فنزلت * قوله *

قواهم واحد المستعمل في العدد نحو واحد اثنان ثلاثة فهذا اسم ليس بوصف كما ان سائر
 أسماء العدد كذلك وأما كونه صفة فتحو قولك مررت برجل واحد وهذا شيء واحد فاذا
 أجرى هذا الاسم على الحق سبحانه وتعالى جاز أن يكون الذي هو الوصف كالعالم والقادر
 وجاز أن يكون الذي هو الاسم كقولنا شيء ويقوى الاول قوله والهكم اله واحد وأقول
 تحقيق هذا الكلام في العقل ان الأشياء التي يصدق عليها انها واحد مشتركة في مفهوم
 الوحدةية ومختلفة في خصوصيات ماهياتها أعني كونها جوهر أو عرضاً أو جسماً
 أو مجرداً أو يصح أيضاً تعقل كل واحد منهما أعني ماهيته وكونه واحداً مع الذهول عن
 الآخر فاذا كان الجوهر جوهرًا مثلاً غير وكونه واحداً غير والمركب منهما غير فلفظ
 الواحد تارة يفيد مجرد معنى انه واحد وهذا هو الاسم وتارة يفيد معنى انه واحد حين
 ما يحصل نعتاً لشيء آخر وهذا معنى كونه نعتاً (المسئلة الثانية) الواحدية هل هي صفة
 زائدة على الذات أم لا اختلفوا فيها فقال قوم انها صفة زائدة على الذات واحتجوا
 عليه بأننا اذا قلنا هذا الجوهر واحد فالمفهوم من كونه جوهر غير المفهوم من كونه
 واحداً دليل ان الجوهر يشاركه العرض في كونه واحداً ولا يشاركه في كونه
 جوهرًا ولانه يصح أن يعقل كونه جوهرًا حال الذهول عن كونه واحداً والمعلوم مغاير لغير
 المعلوم ولانه لو كان كونه واحداً نفس كونه جوهرًا لكان قولنا الجوهر واحد جارياً مجرى
 قولنا الجوهر جوهر ولان مقابل الجوهر هو العرض ومقابل الواحد هو الكثير فثبت أن
 المفهوم من كونه واحداً اما أن يكون سلبياً أو ثبوتياً لاجاز أن يكون سلبياً لانه لو كان
 سلبياً لكان سلباً للكثرة والكثرة اما أن تكون سلبية أو ثبوتية فان كانت الكثرة سلبية
 والوحدة سلب الكثرة كانت الوحدة سلباً للسلب وسلب السلب ثبوت فالوحدة
 ثبوتية وهو المطلوب وان كانت الكثرة ثبوتية ولا معنى للكثرة الا مجموع الوحدات فلو
 كانت الوحدة سلبية مع الكثرة كان مجموع المعدومات أمراً موجوداً وهو محال فثبت
 ان الوحدة صفة زائدة ثبوتية ثم هذه الصفة الزائدة اما أن يقال انه لا تحقق لها الا في
 الذهن أو انها تحقق خارج الذهن والاول باطل والام يكن الذهن مطابقاً لما في الخارج
 فيلزم أن لا يكون الشيء الواحد في نفسه واحداً وهو محال لاننا نعلم بالضرورة ان الشيء
 المحكوم عليه بانه واحد قد كان واحداً في نفسه قبل ان وجد ذهنياً وفرضياً واعتبارياً
 فثبت ان كون الشيء واحداً صفة ثبوتية زائدة على ذاته قائمة بتلك الذات واحتج من أبي
 كون الوحدة صفة ثبوتية بأن قال لو كانت الوحدة صفة زائدة على الذات كانت
 الوحدات متساوية في ماهية كونها واحدة ومتباينة بتعييناتها فيلزم أن يكون للوحدة
 وحدة أخرى وينجر ذلك الى ما لا نهاية له وهو محال (المسئلة الثالثة) الواحد هو الشيء
 الذي لا ينقسم من جهة ما قيل له انه واحد فالانسان الواحد يستحيل أن ينقسم من حيث
 هو انسان الى انسانين بل قد ينقسم الى الأبعاض والأجزاء لكنه لم ينقسم من جهة ما قيل

له انه واحد بل من جهة أخرى اذا عرفت هذا فاعرف ان شيئاً من الموجودات لا ينفك عن الوحدة حتى العدد فان العشرة الواحدة من حيث انها عشرة واحدة قد عرضت الوحدة لها فان قلت عشرتان فالعشرتان مرة واحدة قد عرضت الوحدة لهما من هذه الجهة فلا شيء من الموجودات ينفك عن الوحدة ولا جل هذا اشتبه على بعضهم الوحدة بالوجود فظن ان كل موجود لما صدق عليه انه واحد كان وجوده نفس وحدته والحق انه ليس كذلك لان الموجود ينقسم الى الواحد والكثير والمنقسم الى شيء مغاير لما به الانقسام (المسئلة الرابعة) الحق سبحانه وتعالى واحد باعتبارين (أحدهما) انه ليست ذاته مركبة من اجتماع أمور كثيرة (والثاني) انه ليس في الوجود ما يشار به في كونه واجب الوجود وفي كونه مبدأ الوجود جميع الممكنات فالجوهر الفرد عند من يثبت واحد بالتفسير الاول وليس واحد بالتفسير الثاني والبرهان على ثبوت الوحدة بالتفسير الاول انه لو كان مركباً لافتقر تحققه الى تحقق كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزائه غيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره ممكن لذاته واجب لغيره فهو مركب فهو مفتقر الى غيره ممكن لذاته فلا يكون كذلك استحالة أن يكون مركباً فاذن حقيقته سبحانه حقيقة أحادية فردية لا كثرة فيها بوجه من الوجوه لا كثرة مقدارية كما تكون للأجسام ولا كثرة معنوية كما تكون للنوع المركب من الفصل والجنس أو الشخص المركب من الماهية والشخص الا انه قد صعب ذلك على أقوام وذلك لانه سبحانه عالم قادر حي مرید فالمفهوم من هذه الصفات اما هو نفس المفهوم من ذاته أو ليس كذلك والاول باطل لوجوه (أحدها) انه يمكن أن نتعلل ذاته مع الدهول عن كل واحد من هذه الصفات وان لم يمكن ذلك فلا شك انه يمكننا تعقل كل واحد من هذه الصفات مع الدهول عن أن نتعلل ذاته بالخصوص بل هذا هو الواجب عند من يقول ان ذاته بالخصوص غير معلومة وصفاته معلومة والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فاذن هذه الصفات أمور زائدة على الذات (وثانيها) ان هذه الصفات لو كانت هي نفس الذات لكان قولنا في الذات انها عالمة أو ليست عالمة جارياً مجرى قولنا الذات ذات أو لا ذات ولا استحالة أن يكون ذلك في البحث يحتمل أن يقام البرهان على نفيه وإثباته فان من قال الذات ذات علم كل أحد بالضرورة صدقه ومن قال الذات ليست بذات علم كل أحد بالضرورة كذبه ولما كان قولنا الذات عالمة أو ليست عالمة ليس بمثابة قولنا الذات ذات ليست بذات علمنا ان هذه الصفات أمور زائدة على الذات (وثالثها) انه لو كان المرجع بهذه الصفات الى ذاته فقط وذاته ليست الاشياء واحداً لكان المرجع بهذه الصفات الى شيء واحد فكان ينبغي أن تكون اقامة الدلالة على كونه قادراً تغني عن اقامة الدلالة على كونه عالماً وعلى كونه حياً فلما لم يكن كذلك بل افترقنا في كل صفة الى دليل خاص علمنا انه ليس المرجع بها الى الذات اذا ثبت ان هذه الصفات أمور زائدة على الذات فنقول هذه الصفات اما أن تكون سلبية أو ثبوتية لا جائز أن تكون سلبية لان السلب نفي

محض والنفي المحض لا تخصص فيه ولا نأجلنا كونه عالما قادرا عبارة عن نفي الجهل والعجز فالجهل والعجز ما أن يكون المرجع بهما إلى العدم وأنه ليس بعالم ولا قادراً أو يكون المرجع إلى أمر ثبوتي وهو أن الجهل عبارة عن اعتقاد غير مطابق والعجز عبارة عن إخلال حال القدرة فإن كان الأول كان العلم والقدرة عبارة عن سلب السلب فيكون ثبوتياً وإن كان الثاني لم يلزم من انتفاء الجهل والعجز بهذا المعنى تحقق العلم والقدرة فإن الجماد قد انتفى عنه الجهل والعجز بهذا المعنى مع أنه غير موصوف بالعلم والقدرة فثبت أن صفات الله تعالى أمور زائدة على ذاته قائمة بذاته والآله عبارة عن مجموع الذات والصفات فقد عاد القول إلى أن حقيقة الآله تعالى مركبة من أمور كثيرة فكيف القول فيه * واشكال آخر وهو أن قد دللنا على أن الوحدة صفة زائدة على الذات قائمة بالذات فإذا كانت حقيقة الحق واحدة فهناك أمور ثلاثة تلك الحقيقة وتلك الواحدية وموصوفية تلك الحقيقة بتلك الواحدية فذلك ثالث ثلاثة فإين التوحيد * واشكال ثالث وهو أن تلك الحقيقة هل هي موجودة وواجبة الوجود أم لا فإن كانت موجودة فهي بوجودها تشارك سائر الموجودات وبما هيئاتها تمتاز عن سائر الموجودات فهناك كثرة حاصلة بسبب الوجود والماهية وإن لم تكن موجودة فهذا إشارة إلى العدم وكذا القول في الوجوب فإنها إن كانت واجبة الوجود لذاتها فوجوب وجودها يستحيل أن يكون عين الذات لأن الوجوب صفة لا تناسب الموضوع إلى المحمول بالموصوفية والانتساب بين الشيئين مغاير لكل واحد منهما من حيث هو فلا أن تكون صفة ذلك الانتساب مغايرة لهما أولى وأيضاً فالذات قائمة بنفسها ويستحيل أن يكون مسمى الواجب أمراً قائماً بالنفس ولا نألف الذات بالوجوب ووصف الشيء بنفسه محال فثبت أنه لو وجب موجود واجب الوجود لكان وجوب وجوده زائداً على ذاته فهناك أمران تلك الذات مع ذلك الوجوب ومع الموصوفية بذلك الوجوب فقد ماد التثليث * واشكال رابع وهو أن هذه الحقيقة البسيطة هل يمكن الإخبار عنها وهل يمكن التعبير عنها أم لا والأول محال لأن الإخبار إنما يكون بشيء عن شيء فالخبر عنه غير المخبر به فهما أمران لا واحد وإن لم يمكن التعبير عنه فهو غير معلوم البتة لا بالنفي ولا بالاثبات فهو معقول عنه فهذا جلة ما في هذا المقام من السؤال (والجواب عن الأول) أنه سبحانه ذات موصوفة بهذه الصفات ولا شك أن المجموع مفترق في تحققه إلى تحقق أجزائه إلا أن الذات قائمة بنفسها واجبة لذاتها ثم إنها بعد وجوبها بعدية بالرتبة مستلزمة لتلك النعوت والصفات فهذا مما لا امتناع فيه عند العقل (وأما الاشكال الثاني) وهو أن الوحدة صفة زائدة على الذات فإذا نظرت إليها من حيث أنها واحدة فهناك أمور ثلاثة لأمر واحد فالجواب أن الذي ذكرته حق ولكن فريقة من النظر إليه من حيث أنه هو وبين النظر إليه من حيث أنه محكوم عليه بأنه واحد فاذن هذه اليت إليه من حيث أنه هو مع ترك الالتفات إلى أنه واحد فهناك تتحقق الوحدة

وههنا حالة عجيبه فان العقل مادام يلتفت الى الوحدة فهو بعد لم يصل الى عالم الوحدة فاذا ترك الوحدة فقد وصل الى الوحدة فاعتبر هذه الحالة بذهنك اللطيف لعلاكَ تصل الى سره وهذا ايضا هو الجواب عن اشكال الوجود واشكال الوجود (أما الاشكال الرابع) وهو انه هل يمكن التعبير عنه فالحق انه لا يمكن التعبير عنه لانك متى عبرت عنه فقد أخبرت عنه بأمر آخر والمخبر عنه مغاير للمخبر به لا محالة فليس هناك توحيد ولو أخبرت عنه بأنه لا يمكن الاخبار عنه فهناك ذات مع سلب خاص فلا يكون هناك توحيد فأما اذا نظرت اليه من حيث انه هو من غير أن تخبر عنه لا بالنفي ولا بالاثبات فهناك تحقق الوصول الى مبادئ عالم التوحيد ثم الالتفات المذكور لا يمكن التعبير عنه الا بقوله هو فلذلك عظم وقع هذه الكلمة عند الخائضين في بحار التوحيد وسند كرسية من حقائقها في تفسير هذه الآية بعون الله تعالى * أما الوحدة بالمعنى الثاني وهي أنه ليس في الوجود شيء يشار كنه في وجوب الوجود فكان هذه الوحدة هي الوحدة الخاصة بذات الحق سبحانه وتعالى وبراهاين ذلك مذكورة في تفسير قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسد تأما الوحدة بالتفسير الاول فليست من خواص ذات الحق سبحانه وتعالى لانه لا شك في وجود موجودات وهذه الموجودات امام فردات أو مركبات فالمركب لا بد فيه من المفردات فثبت انه لا بد من اثبات المفردات في عالم الممكنات فالواحدية بالمعنى الاول ليست من الامور التي توحد الحق سبحانه بها أما الواحدية بالمعنى الثاني فالحق سبحانه وتعالى متوحد بها ومفرد بها ولا يشار كنه في ذلك النعت شيء سواء فهذا تلخيص الكلام في هذا المقام بحسب ما يليق بعقل البشر وفكره القاصر مع الاعتراف بأنه سبحانه منزّه عن تصرفات الافكار والاهوام وعلائق العقول والافهام (المسئلة الخامسة) قال الجبائي يوصف الله تعالى بأنه واحد من وجوه اربعة لانه ليس بذى ابعاض ولا بذى أجزاء ولانه منفرد بالقدم ولانه منفرد بالالهية ولانه منفرد بصفات ذاته نحو كونه عالما بنفسه وقادرا بنفسه وأبوهاشم يقتصر على ثلاثة أوجه فجعل تفرد بالقدم وبصفات الذات وجهها واحدا قال القاضي وفي هذه الآية المراد تفرد بالالهية فقط لانه أضاف التوحيد الى ذلك ولذلك عقبه بقوله لا اله الا هو وقال أصحابنا انه سبحانه وتعالى واحد في ذاته لا قسيم له وواحد في صفاته لا شبه له وواحد في أفعاله لا شريك له أما انه واحد في ذاته فلان تلك الذات المخصوصة التي هي المشار اليها بقولنا هو الحق سبحانه وتعالى اما أن تكون حاصلة في شخص آخر سواء أو لا تكون فان كان الاول كان امتياز ذاته المعينة عن المعنى الآخر لا بد وأن يكون بتقيد زائد فيكون هو في نفسه مركبا بما به الاشتراك وما به الامتياز فيكون ممكنا معلولا لا مفقرا وذلك محال وان لم يكن فقد ثبت انه سبحانه واحد في ذاته لا قسيم له وأما انه واحد في صفاته فلان موصوفيته سبحانه بصفات متميزة عن موصوفية غيره بصفاته من وجوه (أحدها) ان كل ما عداه فان حصول صفاته له لا تكون من نفسه بل من غيره وهو سبحانه يستحق سلب نفي

صفاته لنفسه لا غيره (وثانيها) ان صفات غيره مختصة بزمان دون زمان لانها حادثة
وصفات الحق ليست كذلك (وثالثها) ان صفات الحق غير متناهية بحسب المتعلقات
فان علمه متعلق بجميع المعلومات وقدرته متعلقة بجميع المقدورات بل له في كل واحد
من المعلومات الغير المتناهية معلومات غير متناهية لانه يعلم في ذلك الجوهر الفرد انه كيف
كان ويكون حاله بحسب كل واحد من الاحياز المتناهية وبحسب كل واحد من الصفات
المتناهية فهو سبحانه واحد في صفاته من هذه الجهة (ورابعها) انه سبحانه ليست
موصوفية ذاته بتلك الصفات بمعنى كونها حالة في ذاته وكون ذاته محلا لها ولا أيضا
بحسب كون ذاته مستكملة بها لانا بينا ان الذات كالمبدأ تلك الصفات فلو كانت الذات
مستكملة بالصفات لكان المبدأ ناقصا لذاته مستكملا بالممكن لذاته وهو محال بل ذاته
مستكملة لذاته ومن لوازم ذلك الاستكمال الذاتي تحقق صفات الكمال معه الا ان
التقسيم يعود في نفس الاستكمال فينتهي الى حيث تقصر العبارة عن الوفاء به (وخامسها)
انه لا خبر عند العقول من كنه صفاته كما لا خبر عندها من كنه ذاته وذلك لانا لانعرف من
علمه الا انه الامر الذي لاجله ظهر الاحكام والاتقان في عالم المخلوقات فالمعلوم من علمه انه
أمر ما لا ندري انه ما هو ولكن نعلم منه انه يلزمه هذا الاثر المحسوس وكذا القول في كونه
قادر او حيا ف سبحانه من رددع بنور عزته أنوار العقول والافهام * وأما انه سبحانه وتعالى
واحد في أفعاله فالامر ظاهر لان الموجود اما واجب واما ممكن فالواجب هو هو والممكن
ما عداه وكل ما كان ممكنا فانه يجوز أن لا يوجد ما لم يتصل بالواجب ولا يختلف هذا الحكم
 باختلاف أقسام الممكنات سواء كان ملكا أو مملكا أو كان فعلا للعباد أو كان غير ذلك
 فثبت ان كل ما عداه فهو ملكه وملكه وتحت تصرفه وقهره وقدرته واستيلائه وعند
 هذا تدرك شمة من روائع أسرار قضائه وقدره ويلوح لك شيء من حقائق قوله انا كل شيء
 خلقناه بقدر وتعرف ان الموجود ليس البتة الا ما هو هو وما هو له واذا وقعت سفينة
 الفكرة في هذه اللجة فلو سارت الى الأبد لم تقف لان السير الى الأبد ذرة من ذرات هذا العالم
 فكيف الوقوف ومضى الوصول وكيف الحركة فان السير انما يكون من شيء الى شيء فالشيء
 الاول متروك والشيء الثاني مطلوب وهما متغايران فأنت بعد خارج عن عالم الفردانية
 والوحدانية فأما اذا وصلت الى برزخ عالم الحدوث والقدم فهناك تنقطع الحركات
 وتضمحل العلامات والامارات ولم يبق في العقول والالباب الا مجرد أنه هو فيا هو ويا من
 لا هو الا هو احسن الى عبدك الضعيف فان عبدك بفنائك ومسكينك بيباك (المسئلة
 السادسة) ان قيل ما معنى اضافته بقوله والهكم وهل تصح هذه الاضافة في كل الخلق
 أولا تصح الا في المكلف قلنا لما كان الاله هو الذي يستحق أن يكون معبودا والذي يليق
 به أن يكون معبودا بهذا الوصف انما يتحقق بالنسبة الى من يتصور منه عبادة الله تعالى
 فاذن هذه الاضافة صحيحة بالنسبة الى كل المكلفين والى جميع من تصح صيرورته مكلفا

تقدير (المسئلة السابعة) قوله والهكم يدل على ان معنى الاله ما يصح أن تدخله الاضافة
فلو كان معنى الاله القادر لصار المعنى وقادر كم قادر واحد ومعلوم انه ركيك فدل على ان
الاله هو المعبود (المسئلة الثامنة) قوله والهكم اله واحد معناه انه واحد في الالهية لان
ورود لفظ الواحد بعد لفظ الاله يدل على ان تلك الوحدة معتبرة في الالهية لا في غيرها فهو
بمزاة وصف الرجل بأنه سيد واحد وبأنه عالم واحد ولما قال والهكم اله واحد أمكن أن
يخطر ببال أحد أن يقول هب ان الهنا واحد فلعل اله غيرنا مغاير لالهنا فلا جرم ازال
هذا الوهم ببيان التوحيد المطلق فقال لا اله الا هو وذلك لان قولنا لا رجل يقتضى نفى هذه
الماهية ومتى انتفت الماهية انتفى جميع أفرادها اذ لو حصل فرد من أفراد تلك الماهية
ففى حصل ذلك الفرد فقد حصلت الماهية وذلك يناقض ما دل اللفظ عليه من انتفاء
الماهية فثبت ان قولنا لا رجل يقتضى النفي العام الشامل فاذا قيل بعد الازيدا أفاد
التوحيد التام المحقق وفي هذه الكلمة ابجاث (أحدها) ان جماعة من النحويين قالوا
الكلام فيه حذف واضمار والتقدير لا اله لنا أولا اله في الوجود الا الله واعلم ان هذا
الكلام غير مطابق للتوحيد الحق وذلك لانك لو قلت التقدير انه لا اله لنا الا الله لكان هذا
توحيد الالهنا لا توحيد الاله المطلق فحينئذ لا يبقى بين قوله والهكم اله واحد وبين قوله
لا اله الا هو فرق فيكون ذلك تكرارا محضاً وانه غير جائز وأما لو قلنا التقدير لا اله في الوجود
فذلك الاشكال زائل الا أنه يعود الاشكال من وجه آخر وذلك لانك اذا قلت لا اله في
الوجود لا اله الا هو كان هذا نفياً لوجود الاله الثاني أما لو لم يضر هذا الاضمار كان قولك
لا اله الا الله نفياً لماهية الاله الثاني ومعلوم ان نفى الماهية أقوى في التوحيد المصروف
من نفى الوجود فكان اجراء الكلام على ظاهره والاعراض عن هذا الاضمار أولى فان
قيل نفى الماهية كيف يعقل فانك اذا قلت السواد ليس بسواد كان ذلك حكماً بأن السواد
ليس بسواد وهو غير معقول أما اذا قلت السواد ليس بوجود فهذا معقول منتظم
مستقيم قلنا القول بنفى الماهية أمر لا بد منه فانك اذا قلت السواد ليس بوجود فقد
نفيت الوجود والوجود من حيث هو وجود ماهية فاذا نفيت فقد نفيت هذه الماهية
المسماة بالوجود فاذا عقل نفى هذه الماهية من حيث هي فلم لا يعقل نفى تلك الماهية أيضاً
فاذا عقل ذلك صح اجراء قولنا لا اله الا الله على ظاهره من غير حاجة الى الاضمار فان قلت
انا اذا قلنا السواد ليس بوجود فانفيت الماهية وما نفيت الوجود وان كان نفيت
موصوفية الماهية بالوجود قلت فوصوفية الماهية بالوجود هل هي أمر منفصل عن
الماهية وعن الوجود أم لا فان كانت منفصلة عنهما كان نفياً نفياً لتلك الماهية فالماهية
من حيث هي هي أمكن نفياً وحينئذ يعود التقريب المذكور وان لم تكن تلك الموصوفية
أمرًا منفصلاً عنها استحال توجيه النفي اليها الا بتوجيه النفي اما الى الماهية واما الى
الوجود وحينئذ يعود التقريب المذكور فثبت أن قولنا لا اله الا هو حق وصدق من غير

حاجة الى الاضمار البتة (البحث الثاني) فيما يتعلق بهذه الكلمة ان تصور النفي متأخر عن تصور الاثبات فانك ما لم تتصور الوجود أولا استحالة أن تتصور العدم فانك لا تتصور من العدم الا ارتفاع الوجود فنصور الوجود غنى عن تصور العدم وتصور العدم مسبوق بتصور الوجود فاذا كان الامر كذلك فما السبب في قلب هذه القضية في هذه الكلمة حتى قدمنا النفي وأخرنا الاثبات (والجواب) أن الامر في العقل على ما ذكرت الا أن تقديم النفي على الاثبات كان لغرض اثبات التوحيد ونفي الشركاء والانداد (البحث الثالث) في كلمة هو اعلم أن المباحث اللفظية المتعلقة به قد تقدمت في بسم الله الرحمن الرحيم أما الاسرار المعنوية فنقول اعلم أن الالفاظ على نوعين مظهرة ومضمرة اما المظهرة فهي الالفاظ الدالة على الماهيات المخصوصة من حيث هي هي كالسواد والبياض والحجر والانسان وأما المضمرة فهي الالفاظ الدالة على شيء ما هو المتكلم والمخاطب والغائب من غير دلالة على ماهية ذلك المعين وهي ثلاثة أنا وأنت وهو وأعرفها أنا ثم أنت ثم هو والدليل على صحة هذا الترتيب أن تصوري لنفسى من حيث انى أنا مما لا يتطرق اليه الاستباه فانه من المستحيل أن أصير مشتبهها بغيرى أو يشتبه بى بغيرى بخلاف أنت فانك قد تشبهه بغيرك وغيرك يشتبه بك فى عقلى وظنى وأيضاً فانت أعرف من هو فالخاصل أن أشد المضمرة عرفانا أنا وأشدّها بعد اعرفان هو وأما أنت فكلتوسط بينهما والتأمل التام يكشف عن صدق هذه القضية ومما يدل على ان أعرف الضمائر قولى أنا أن المتكلم حصل له عند الانفراد لفظ يستوى فيه المذكر والمؤنث من غير فصل لان الفصل إنما يحتاج اليه عند الخوف من الالتباس وههنا لا يمكن الالتباس فلاحاجة الى الفصل وأما عند التثنية والجمع فاللفظ واحد أما فى المتصل فكقولك شر بنا وأما المنفصل فكقولك نحن وإنما كان كذلك الامن من اللبس وأما المخاطب فانه فصل بين لفظ مؤنثه ومذكره ويشئ ويجمع لانه قد يكون بحضرة المتكلم مؤنث ومذكر وهو مقبل عليهما في مخاطب أحدهما فلا يعرف حتى يبينه بعلامة وتثنية المخاطب وجهه إنما حسن لهذه العلة وأما ان الحاضر أعرف من الغائب فهذا امر كالضرورى اذا عرفت هذا فنقول ظهراً أن عرفان كل شيء بذاته أتم من عرفانه بغيره سواء كان حاضراً أو غائباً فالعرفان التام بالله ليس الله لانه هو الذى يقول لنفسه أنا ولفظ أنا اعرف الاقسام الثلاثة فلما لم يكن لاحد أن يشير الى تلك الحقيقة بالضمير الذى هو أعرف الضمائر وهو قول أنا الاله سبحانه علمنا أن العرفان التام به سبحانه وتعالى ليس الاله بقى أن هناك قوماً يجوزون الاتحاد فيقولون الارواح البشرية اذا استنارت بأنوار معرفته تلك الحقيقة اتحاد العاقل بالمعقول وعند الاتحاد يصح لذلك العارف أن يقول أنا الله الا أن القول بالاتحاد غير معقول لان حال الاتحاد ان فنياً أو أحدهما فذاك ليس باتحاد وان بقيا فهما اثنان لا واحد ولما انسدهذا الطريق الذى هو أكمل الطرق فى الإشارة بقى الطريقان الآخران وهو أنت وهو أنا أنت فهو الحاضر بى فى مقامات

المكاشفات والمشاهدات لمن فنى عن جميع الحظوظ البشرية على ما أخبر الله تعالى عن
يونس عليه السلام أنه بعد أن فنى عن ظلمات عالم الحدوث وعن آثار الحدوث وصل إلى
مقام الشهود فقال فنادى في الظلمات أن لا اله الا أنت وهذا يذهبك على أنه لا سبيل إلى
الوصول إلى مقام المشاهدة والمخاطبة الا بالغيبة عن كل ما سواه وقال محمد صلى الله
عليه وسلم لا احصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وأما هو فلا غائبين ثم ههنا بحث
وهو أن هو في حقه أشرف الاسماء ويدل عليه وجوه (أحدها) أن الاسم اما كلي أو جزئي
واعنى بالكلي أن يكون مفهومه بحيث لا يمنع نفس تصويره من وقوع الشراكة واعنى بالجزئي
أن يكون نفس تصويره مانعا من الشراكة وهو اللفظ الدال عليه من حيث انه ذلك المعين
فان كان الاول فالمشار إليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه لانه لما كان المفهوم من ذلك
الاسم أمر لا يمنع الشراكة وذاته المعينة سبحانه وتعالى مانعة من الشراكة وجب القطع بان
المشار إليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه فاذن جميع الاسماء المشتقة كالرحمن والرحيم
والحكيم والعليم والقادر لا يتناول ذاته المخصوصة ولا يدل عليها بوجه البتة وان كان الثاني
فهو المسمى باسم العلم والعلم قائم مقام الإشارة فلا فرق بين قولك يازيد وبين قولك يا أنت
و ياهو واذا كان العلم قائما مقام الإشارة فالعلم فرع واسم الإشارة أصل والأصل اشرف
من الفرع فقولنا يا أنت ياهو أشرف من سائر الاسماء بالكلية الا ان الفرق أن انت لفظ
يتناول الحاضر وهو يتناول الغائب وفيه سر آخر وهو أن هو انما يصح التعبير عنه اذا حصل
في العقل صورة ذلك الشيء وقولك هو يتناول تلك الصورة وهي حاضرة فقد عاد القول إلى
ان هو أيضا لا يتناول الا الحاضر (وثانيها) اننا قد دللنا على ان حقيقة الحق منزهة عن جميع
أنحاء الزاكيب والفرد المطلق لا يمكن نعته لان النعت يقتضى المغايرة بين الموصوف
والصفة وعند حصول الغيرية لا تبقى الفردانية وأيضا لا يمكن الاخبار عنه لان الاخبار
يقتضى مخبر عنه ومخبر به وذلك يناهى الفردانية فثبت أن جميع الاسماء المشتقة قاصرة عن
الوصول إلى كنه حقيقة الحق وأما لفظ هو فانه يصل إلى كنه تلك الحقيقة المفردة المبرأة
عن جميع جهات الكثرة فهذه اللفظة لوصولها إلى كنه الحقيقة وجب أن تكون أشرف
من سائر الالفاظ التي يمتنع وصولها إلى كنه تلك الحقيقة (وثالثها) أن الالفاظ المشتقة
دالة على حصول صفة للذات ثم ما هيان صفات الحق ايضا غير معلومة الا بآثارها الظاهرة
في عالم الحدوث فلا يعرف من علمه الا انه الامر الذي باعتبار دصح منه الاحكام والاتقان
ومن قدرته الا انها الامر الذي باعتباره دصح منه صدور الفعل والترك فاذن هذه الصفات
لا يمكننا تعقلها الا عند الالتفات إلى الاحوال المختلفة في عالم الحدوث فالالفاظ المشتقة
لا تشير إلى الحق سبحانه وحده بل تشير إليه وإلى عالم الحدوث معا والناظر إلى شيئين
لا يكون مستسكما في كل واحد منهما بل يكون ناقصا قاصرا فاذن جميع الاسماء المشتقة
لا تفيد كمال الاستغراق في مقام معرفة الحق بل ككأنها تصير حجبا بين العبد وبين

الاستغراق في معرفة الرب أما هو فانه لفظ يدل عليه من حيث هو وهو لا من حيث عرضت
له اضافة أو نسبة بالقياس الى عالم الحدوث فكان لفظ هو يوصلك الى الحق ويقطعك عما
سواه وما عداه من الاسماء فانه لا يقطعك عما سواه فكان لفظ هو أشرف (ورابعها)
أن البراهين السالفة قد دلت على أن منبع الجلال والعزة هو الذات وأن ذاته ما كملت
بالصفات بل ذاته لكمالها استلزم صفات الكمال ولفظ هو يوصلك الى ينبوع الرحمة
والعزة والعلو وهو الذات وسائر الالفاظ لا توقعك الا في مقامات النعوت والصفات فكان
لفظ هو أشرف فهذا ما خطر بالبال في الكشف عن أسرار لفظ هو واليه الرغبة
سبحانه في أن ينور بذرة من لمعات أنوارها صدورنا وأسرارنا ويروح بها عقولنا
وأرواحنا حتى نتخلص من ضيق عالم الحدوث الى فسحة معارج القدم ونزقى من حضيض
ظلمة البشرية الى سموات الانوار وما ذلك عليه بعز يز (المسئلة التاسعة) قال التحويزون في
قوله تعالى لا اله الا هو ارتفع هو لانه بدل من موضع لامع الاسم ولستكم في قوله ما جاءني
رجل الا زيد فقوله الا زيد مرفوع على البدلية لان البدلية هي الاعراض عن الاول
والاخذ بالثاني فكأنك قلت ما جاءني الا زيد وهذا معقول لانه يفيدني المجيء عن الكل
الا عن زيد أما قوله جاءني الا زيد ففهمه البدلية غير ممكنة لانه يصير في التقدير جاءني خلق
الا زيد وذاك يقتضي انه جاء كل أحد الا زيد وذاك محال فظهر الفرق والله اعلم
أما الرحمن الرحيم فقد تقدم القول في تفسيرهما وبينا أن الرحمة في حقه سبحانه هي
النعمة وفاعلمها هو الراحم فاذا أردنا افادة الكثرة قلنا رحيم واذا أردنا المبالغة التامة
التي ليست الا له سبحانه قلنا الرحمن * واعلم أنه سبحانه انما خص هذا الموضع بذكره هاتين
الصفتين لان ذكر الالهية والفردانية يفيد القهر والعلو فوقع بهما بذكر هذه المبالغة في
الرحمة ترويحاً للقلوب عن هيبة الالهية وعزة الفردانية واشعاراً بأن رحمته سبقت غضبه
وانه ما خلق الخلق الا للرحمة والاحسان * قواه تعالى (ان في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء
من ماء فأحى به الارض بعد موتها ونبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب
المسخر بين السماء والارض آيات لقوم يعقلون) اعلم أنه سبحانه وتعالى لما حكم
بالفردانية والوحدانية ذكر ثمانية أنواع من الدلائل التي يمكن أن يستدل بها على وجوده
سبحانه أولاً وعلى توحيده وبرأته عن الاضداد والانداد ثانياً وقبل الخوض في شرح
تلك الدلائل لابد من بيان مسائل (المسئلة الاولى) وهي ان الناس اختلفوا في أن الخلق
هل هو المخلوق أو غيره فقال عالم من الناس الخلق هو المخلوق واحتجوا عليه بالآية
والمعقول أما الآية فهي هذه الآية وذلك لانه تعالى قال ان في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار الى قوله لا آيات لقوم يعقلون ومعلوم ان الآيات ليست الا في
المخلوق لان المخلوق هو الذي يدل على الصانع فدلّت هذه الآية على ان الخلق هو المخلوق

(ان في خلق السموات
والارض) أى في
ابداعهما على ما هما
عليه مع ما فيهما
من تعجيب العبر
وبدائع صنائع يعجز
عن فهمها عقول
البشر وجمع السموات
لما هو المشهور مرانها
طبقات متخالفة الحقائق
دون الارض

واما المعقول فقد احتجوا عليه بأمور (أحدها) أن الخلق عبارة عن اخراج الشيء من
العدم الى الوجود فهذا الاخراج لو كان أمرا مغايرا للقدرة والاثر فهو اما ان يكون
قدما أو حادثا فان كان قدما فقد حصل في الازل مسمى الاخراج من العدم الى الوجود
والاخراج من العدم الى الوجود مسبوق بالعدم والازل هو نفى المسبوقية فلو حصل
الاخراج في الازل لزم اجتماع النقيضين وهو محال وان كان محدثا فلا بد له أيضا من مخرج
يخرجه من العدم الى الوجود فلا بد له من اخراج آخر والكلام فيه كافي الاول ويلزم
التسلسل (وثانيها) انه تعالى في الازل لم يكن مخرجا لاشياء من عدمها الى وجودها ثم في
الازل هل أحدث أمرا أو لم يحدث فان أحدث أمر افذلك الأمر الحادث هو المخلوق وان
لم يحدث أمر افالله تعالى قطام يخلق شيئا (وثالثها) ان المؤثرية نسبة بين ذات المؤثر وذات
الاثر والنسبة بين الأمرين يستحيل تقررهما بدون المنتسب فهذه المؤثرية ان كانت حادثة
لزم التسلسل وان كانت قديمة كانت من لوازم ذات الله تعالى وحصول الاثر اما في الحال
أو في الاستقبال من لوازم هذه الصفة القديمة العظيمة ولازم اللازم لازم فيلزم أن يكون
الاثر من لوازم ذات الله تعالى فلا يكون الله تعالى قادرا مختارا بل ملجأ مضطر الى ذلك
التأثير فيكون علة موجبة وذلك كفر * واحتج القائلون بان الخلق غير المخلوق بوجوه
(أولها) ان قالوا لانزاع في ان الله تعالى موصوف بانه خالق قبل أن يخلق الاشياء والخالق
هو الموصوف بالخلق فلو كان الخلق هو المخلوق لزم كونه تعالى موصوفا بالمخلوقات التي منها
الشياطين والاباسة والقاذورات وذلك لا يقوله عاقل (وثانيها) انا اذا رأينا حادثا حدث
بعد أن لم يكن قلنا لم وجد هذا الشيء بعد ان لم يكن فاذا قيل انما ان الله تعالى خلقه وأوجده
قبلنا ذلك وقلنا انه حق وصواب ولو قيل انه انما وجد بنفسه لقلنا انه خطأ وكفر ومتناقض
فلما صح تعليل حدوثه بعد ما لم يكن بان الله تعالى خلقه ولم يصح تعليل حدوثه بحدوثه
بنفسه علمنا أن خلق الله تعالى اياه مغاير لوجوده في نفسه فالخلق غير المخلوق (وثالثها)
انا نعرف أفعال العباد ونعرف الله تعالى وقدرته مع اننا لانعرف ان المؤثر في أفعال العباد
أهو قدرة الله أم هو قدرة العبد والمعلوم غير ما هو معلوم فمؤثرية قدرة القادر في وقوع
المقدور مغايرة لنفس تلك القدرة ولنفس ذلك المقدور ثم ان هذه المغايرة يستحيل أن تكون
سلبية لانه نقيض المؤثرية التي هي عدمية فهذه المؤثرية صفة ثبوتية زائدة على ذات المؤثر
وذات الاثر وهو المطلوب (ورابعها) أن النحاة قالوا اذا قلنا خلق الله العالم فالعالم ليس
هو المصدر بل هو المفعول به وذلك يدل على ان خلق العالم غير العالم (وخامسها) أنه
يصح أن يقال خلق السواد وخلق البياض وخلق الجوهر وخلق العرض ففهوم الخلق
أمر واحد في الكل مغاير لهذه الماهيات المختلفة بدليل أنه يصح تقسيم الخالقية الى
خالقية الجوهر وخالقية العرض ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام فثبت أن الخلق
غير المخلوق فهذا جملة ما في هذه المسئلة (المسئلة الثانية) قال أبو مسلم رحمه الله أصل الخلق

في كلام العرب التقدير وصار ذلك اسما لافعال الله تعالى لما كان جميعها صوابا قال
تعالى وخلق كل شيء فقدره تقديرا ويقول الناس في كل أمر محكم هو معمول على تقدير
(المسئلة الثالثة) دلت هذه الآية على انه لا بد من الاستدلال على وجود الصانع بالدلائل
العقلية وان التقليد ليس طريقا البتة الى تحصيل هذا الغرض (المسئلة الرابعة) ذكر
ابن جرير في سبب نزول هذه الآية عن عطاء انه عليه السلام عند قدومه المدينة نزل عليه
والهكم اله واحد فقال كفار قريش بمكة كيف يسع الناس اله واحد فأنزل الله تعالى ان
في خلق السموات والارض وعن سعيد بن مسروق قال سألت قريش اليهود فقالوا احدثونا
عما جاءكم به موسى من الآيات فحدثوهم بالعصا وباليد البيضاء وسألوا النصارى عن
ذلك فحدثوهم ببراء الائمة والابرص واحياء الموتى فقالت قريش عند ذلك للنبي عليه
السلام ادع الله أن يجعل لنا الصفا ذهباً فزداد يقينا وقوة على عدونا فسأل ربه ذلك
فاوحى الله تعالى اليه أن يعطيهم ولكن ان كذبوا بعد ذلك عذبتهم عذابا بالاعذب احدا
من العالمين فقال عليه السلام ذرني وقومي أدعوهم يومافيو ما فأنزل الله تعالى هذه
الآية مبيناً لهم انهم ان كانوا يريدون أن أجعل لهم الصفا ذهباً ليزدادوا يقينا فخلق
السموات والارض وسائر ما ذكر أعظم * واعلم أن الكلام في هذه الانواع الثمانية من
الدلائل على أقسام (فالقسم الاول) في تفصيل القول في كل واحد منها فالنوع الاول
من الدلائل الاستدلال باحوال السموات وقد ذكرنا طرفاً من ذلك في تفسير قوله تعالى
الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء ولنذكر ههنا بطائفة من الكلام روى أن
عمر بن الحسام كان يقرأ كتاب المجسطي على عمر الابهري فقال بعض الفقهاء يوم ما الذي
تقروئه فقال أفسر آية من القرآن وهي قوله تعالى أفلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف
بنيناها فانا أفسر كيفية بنيناها ولقد صدق الابهري فيما قال فان كل من كان أكثر توغلا
في بحار مخلوقات الله تعالى كان أكثر علماً بجلال الله تعالى وعظمته فنقول الكلام في
أحوال السموات على الوجه المختصر الذي يليق بهذا الموضع مرتب في فصول

(الفصل الاول في ترتيب الافلاك) قالوا أقر بها لنا كرة القمر وفوقها كرة عطارد
ثم كرة الزهرة ثم كرة الشمس ثم كرة المريخ ثم كرة المشتري ثم كرة زحل ثم كرة الثوابت ثم
الفلك الاعظم * واعلم أن في هذا الموضع ابحاثا (البحث الاول) ذكرنا في طريق معرفة
هذا الترتيب ثلاثة أوجه (الاول) السير وذلك ان الكواكب الاسفل اذا مر بين أبصارنا
وبين الكواكب الأعلى فانهما يبصران ككوكب واحد وبخبر الساتر عن المستور بلونه
الغالب كصفرة عطارد وبياض الزهرة ووحرة المريخ ودرية المشتري وكودة زحل ثم ان
القدماء وجدوا القمر يكسف الكواكب الستة وكثيراً من الثوابت التي في طريقه في
مر البروج وكوكب عطارد يكسف الزهرة والزهرة تكسف المريخ وعلى هذا الترتيب
فهذا الطريق يدل على كون القمر تحت الشمس لانكسافها به لكن لا يدل على كون

الشمس فوق سائر الكواكب أو تحتها لان الشمس لا تنكسف بشيء منها لاضمحلال
اضوائها في ضوء الشمس فسقط هذا الطريق بالنسبة الى الشمس (الشانى) اختلاف
المنظر فانه محسوس للقمر وعطارد والزهرة وغير محسوس للمريخ والمشتري وزحل وأما
في حق الشمس فقليل جدا فوجب أن تكون الشمس متوسطة بين القسمين وهذا الطريق
بين جد المن اعتبر اختلاف منظر الكواكب وشاهده على الوجه الذى حكيناه فاما من
لم يمارسه فانه يكون مقلدا فيه لاسيما وان أبا الريحان وهو استاذ هذه الصناعة ذكر في
تلخيصه لفصول الفرغاني ان اختلاف المنظر لا يحس به الا في القمر (الثالث) قال
بطليموس ان زحل والمشتري والمريخ تبعد عن الشمس في جميع الابعاد وأما عطارد
والزهرة فانهما لا يبعدان عن الشمس بعد التسديس فضلا عن سائر الابعاد فوجب كون
الشمس متوسطة بين القسمين وهذا الدليل ضعيف فانه منقوض بالقمر فانه يبعد عن
الشمس كل الابعاد مع انه تحت الكل (البحث الثانى) في اعداد الافلاك قالوا انها تسعة
فقط والحق ان الرصد لما دل على هذه التسعة أثبتناها فأما ما عداها فلما لم يدل الرصد عليه
لاجرم ما جزمنا بنبوتها ولا بانتفاءها وذكر ابن سينافى الشفاء انه لم يتبين لى الى الآن
أن كرة الثوابت كرة واحدة أو كرات منطبق بعضها على بعض وأقول هذا الاحتمال
واقع لان الذى يمكن أن يستدل به على وحدة كرة الثوابت ليس الا أن يقال ان حركاتها
متساوية واذا كان كذلك وجب كونها من كوزة فى كرة واحدة والمقدمتان ضعيفتان
(أما المقدمة الاولى) فلان حركاتها وان كانت فى حواسن متشابهة لكنها فى الحقيقة
لعلها ليست كذلك لانا لو قدرنا أن الواحد منها يتم الدور فى ستة وثلاثين ألف سنة والآخر
يتم هذا الدور فى مثل هذا الزمان لكن بنقصان عاشر اذا وزعنا تلك العاشرة على أيام
ستة وثلاثين ألف سنة لاشك أن حصة كل يوم بل كل سنة بل كل ألف سنة مما لا يصير
محسوسا واذا كان كذلك سقط القطع بتشابه حركات الثوابت (واما المقدمة الثانية)
وهى انها لما تشابهت فى حركاتها وجب كونها من كوزة فى كرة واحدة وهى أيضا ليست
يقينية فان الاشياء المختلفة لا يستبعد اشتراكها فى لازم واحد بل أقول هذا الاحتمال
الذى ذكره ابن سينافى كرة الثوابت قائم فى جميع الكرات لان الطريق الى وحدة كل
كرة ليس الا ما ذكرناه وزيفناه فاذن لا يمكن الجزم بوحدة الكرة المتحركة بالحركة اليومية
فلعلها كرات كثيرة مختلفة فى مقادير حركاتها بمقدار قليل جدا لا تفى بضبط ذلك التفاوت
اعمارنا وكذلك القول فى جميع الممثلة والحوامل * ومن الناس من أثبت كرة فوق كرة
الثوابت وتحت الفلك الاعظم واحتجوا من وجوه (الاول) ان الراصدين للميل الاعظم
وجدوه مختلف المقدار وكل من كان رصده أقدم كان وجدان الميل الاعظم أعظم فان
بطليموس وجدته كجنا ثم وجد فى زمان المأمون كجلاه ثم وجد بعد المأمون وقد تناقص
بدقيقة وذلك يقتضى أن من شأن القطبين أن يقل ميلهما تارة و يكثر أخرى وهذا

انما يمكن اذا كان بين كرة الكل و كرة الثوابت كرة أخرى يدور قطباها حول قطبي
 كرة الكل ويكون كرة الثوابت يدور أيضا قطباها حول قطبي تلك الكرة فيعرض لقطبيها
 تارة ان يصير الى جانب الشمال منخفضا وتارة الى جانب الجنوب مرتفعا فيلزم من ذلك ان
 ينطبق معدل النهار على منطقة البروج وان يفصل عنه تارة أخرى الى الجنوب (وثانيها)
 أن أصحاب الارصاد اضطر بوا اضطر اباشديدا في مقدار مسير الشمس على ما هو مشروح
 في المطولات حتى أن بطليموس حكى عن ابرخس انه كان شاكا في ان هذا السير يكون
 في ازمة متساوية أو مختلفة * ثم ان الناس ذكروا في سبب اختلافه قولين (أحدهما) قول
 من يجعل اوج الشمس متحركا فانه زعم ان الاختلاف الذي يلحق حركة الشمس من هذه
 الجهة يختلف عند نقطتي الاعتدالين لاختلاف بعدهما من الاوج فيختلف زمان سير
 الشمس من أجله وثانيهما قول أهل الهند والصين و بابل وأكثر قدماء علماء الروم ومصر
 والشام ان السبب فيه انتقال فلك البروج ارتفاع قطبيه وانحطاطه وحكى ابرخس انه
 كان يعتقد هذا الرأي وذكر باربالاسكندراني ان أصحاب الطلسمات كانوا يعتقدون ذلك
 أيضا وان قطب فلك البروج يتقدم عن موضعه ويتأخر ثمان درجات وقالوا ان ابتداء
 الحركة من كب درجة من الحوت الى أول الحمل (وثالثها) ان بطليموس رصد الثوابت
 فوجد انها تقطع في كل مائة سنة درجة واحدة والمتأخرون رصدوها فوجدوها تقطع في كل
 مائة سنة درجة ونصف وهذا تفاوت عظيم يبعد حمله على التفاوت في الآلات التي تتخذها
 المهرة في الصناعة على سبيل الاستقصاء فلا بد من حمله على ازيد الميل ونقصانه وذلك
 يوجب القول بثبوت الفلك الذي ذكرناه (البحث الثالث) احتجوا على ان الكواكب
 الثابتة من كوزة في فلك فوق أفلاك هذه الكواكب السبعة فقالوا شاهدنا هذه الافلاك
 السبعة حركات أسرع من حركات هذه الثوابت وثبت ان الكواكب لا تتحرك الا بحركة
 الفلك وهذا يقتضي كون هذه الثوابت من كوزة في كرة سوى هذه السبعة ولا يجوز ان
 تكون من كوزة في الفلك الاعظم لانه سريع الحركة يدور في كل يوم وليلة دورة واحدة
 بالتقريب ثم قالوا انها من كوزة في كرة فوق كرات هذه السبعة لان هذه الكواكب السبعة
 قد تكسف تلك الثوابت والكاسف تحت المكسوف فكرات هذه السبعة ووجب أن
 تكون دون كرات الثوابت * وهذا الطريق أيضا ضعيف من وجوه (أحدها) ان الانسليم
 ان الكواكب لا تتحرك الا بحركة فلكية وهم انما بنوا على امتناع الحرق على الافلاك ونحن
 قد بينا ضعف دلائلهم على ذلك (وثانيها) سلمنا انه لا بد لهذه الثوابت من كرات أخرى
 الا أن مذهبكم ان كل كرة من هذه الكرات السبعة تنقسم الى اقسام كثيرة ومجموعها هو
 الفلك الممثل وان هذه الافلاك الممثلة بطيئة الحركة على وفق حركة كرة الثوابت فلم لا
 يجوز أن يقال هذه الثوابت من كوزة في هذه المثلثات البطيئة الحركة فاما السيارات
 فانها من كوزة في الحوامل التي هي أفلاك خارجة المركز وعلى هذا التقدير لا حاجة الى

اثبات كرة الثوابت (وثالثها) هب انه لا بد من كرة أخرى فلم لا يجوز أن يكون هناك كرتان
احدهما فوق كرة زحل والآخرى دون كرة القمر وذلك لان هذا السيارات لا تمر
الا بالثوابت الواقعة في ممر تلك السيارات فأما الثوابت المقاربة للقطين فان السيارات
لا تمر بشيء منها ولا تنكسفها فالثوابت التي تنكسف بهذه السيارات هب اننا حكمنا
بكونها مركوزة في كرة فوق كرة زحل أما التي لا تنكسف بهذه السيارات فكيف نعلم انها
ليست دون السيارات فثبت ان الذي قالوه غير برهاني بل احتمالي (البحث الرابع) زعموا
ان الفلك الاعظم حركته اسرع الحركات فانه يتحرك في اليوم واليلة قريبا من دورة تامة
وانه يتحرك من المشرق الى المغرب وأما الفلك الثامن الذي تحته فانه في نهاية البطء حتى
انه يتحرك في كل مائة سنة درجة عند بطليموس وعند المتأخرين في كل ستة وستين سنة
درجة وانه يتحرك من المغرب الى المشرق على عكس الحركة الاولى واحتجوا عليه باننا لما
رصدنا هذه الثوابت وجدنا لها حركة على خلاف الحركة اليومية * واعلم ان هذا أيضا
ضعيف فلم لا يجوز أن يقال ان الفلك الاعظم يتحرك من المشرق الى المغرب كل يوم ويلة دورة تامة
دورة تامة والفلك الثامن أيضا يتحرك من المشرق الى المغرب كل يوم ويلة دورة لا بمقدار
نحو عشرين ثانية فلا جرم نرى حركة الكوكب في الحس مختلفة عن الحركة الاولى بذلك القدر
القليل في خلاف جهة الحركة الاولى فاذا اجتمعت تلك المقادير أحس كان الكوكب
الثابت يرجع بحركة بطيئة الى خلاف جهة الحركة اليومية فهذا الاحتمال واقع وهم
ما أقاموا الدلالة على ابطاله ثم الذي يدل على انه هو الحق وجهان (الاول) وهو برهاني
ان حركة الفلك الثامن لو كانت الى خلاف حركة الفلك الاعظم لكان حين ما يتحرك
بحركة الفلك الاعظم الى جهة اما أن يتحرك بحركة نفسه الى خلاف تلك الجهة
أولا يتحرك في ذلك الوقت بمقتضى حركة نفسه فان كان الاول لزم كون الشيء الواحد دفعة
واحدة متحركاً الى جهتين والحركة الى جهتين تقتضي الحصول في الجهتين دفعة وذلك
محال وان كان القسم الثاني لزم انقطاع الحركات الفلكية وهم لا يرضون بذلك (الثاني)
ان نهاية الحركة حاصلة للفلك الاعظم ونهاية السكون حاصلة للارض والاقرب الى
العقول أن يقال كل ما كان أقرب من الفلك الاعظم كان أسرع حركة وكل ما كان
أبعد كان أبطأ حركة ففلك الثوابت أقرب الافلاك اليه فلا جرم لا تفاوت بين الحركتين
الا بقدر قليل وهو الذي يحصل من اجتماع مقادير التفاوت في كل مائة سنة درجة واحدة
ويليه فلك زحل فانه أبطأ من فلك الثوابت فلا جرم كان تخلفه عن الفلك الاعظم أكثر
حتى ان مقادير التفاوت اذا اجتمعت بلغت في كل ثلاثين سنة الى تمام الدور وعلى هذا
القول كل ما كان أبعد عن الفلك الاعظم كان أبطأ حركة فكان تفاوته أكثر حتى يبلغ
الى فلك القمر الذي هو أبطأ الافلاك حركة فهو في كل يوم يتخلف عن الفلك الاعظم ثلاث
عشرة درجة فلا جرم يتم دوره في كل شهر ولا يزال كذلك حتى ينتهي الى الارض التي هي

أبعد الأشياء عن الفلك فلا جرم كانت في نهاية السكون فثبت ان كلامهم في هذه الاصول
مختل ضعيف والعقل لا سبيل له الى الوصول اليها
(الفصل الثاني في معرفة الافلاك) القوم وضعوا لانفسهم مقدماتين ظنبتين
(احدهما) ان حركات الاجرام السماوية متساوية متصلة وانها لا تبطئ مرة وتسرع
أخرى وليس لها رجوع عن متوجهاتها (والثانية) ان الكواكب لا تتحرك بذاتها بل
يتحرك الفلك ثم انهم بنوا على هاتين المقدمتين مقدمة أخرى فقالوا الفلك الذي يحمل
الكواكب اما أن يكون مركزه مركز الارض أو لا يكون فان كان مركزه مركز الارض
فاما أن يكون الكوكب مركزا في ثخنه أو مركزا في جرم مركز في ثخن ذلك الفلك
فان كان الاول استحالة أن يختلف قرب الكوكب وبعده من الارض وأن يختلف قطعه
للقسي من ذلك الفلك والاعراض الاختلاف في حركة الفلك أو في حركة الكوكب وقد
فرضنا انهما لا يوجدان البتة فبقى القسمان الآخران (أحدهما) ان يكون الكوكب
مركزا في جرم كرى مستدير الحركة مغروضا في ثخن الفلك المحيط بالارض وذلك الجرم
نسميه بالفلك المستدير فحينئذ يعرض بسبب حركته اختلاف حال الكوكب بالنسبة الى
الارض تارة بالقرب والبعده وتارة بالرجوع والاستقامة وتارة بالصغرو والكبر في المنظر
وأما ان يكون الفلك المحيط بالارض ليس مركزه موافقا لمركز الارض فهو الفلك الخارج
المركزو يلزم أن يكون الحامل في أحد نصفي فلك البروج من ذلك الفلك أعظم من النصف
وفي نصفه الآخر أقل من النصف فلا جرم يحصل بسببه القرب والبعده من الارض وأن
يقطع أحد نصفي فلك البروج في زمان أكثر من قطعه النصف الآخر فظهر ان اختلاف
أحوال الكواكب في صغرها وكبرها وسرعتها وبطئها وقربها وبعدها من الارض لا يمكن
حصوله الا بأحدهذين الشئين أعني فلك التدوير والفلك الخارج المركز اذا عرفت هذا
فلنرجع الى تفصيل قولهم في الافلاك فقالوا هذه الافلاك التسعة منها موكرة واحدة
وهو الفلك الأعظم وفلك الثوابت ومنها ما ينقسم الى كرتين وهو فلك الشمس وذلك انه
ينفصل منه فلك آخر مركزه غير مركز العالم بحيث يتماس سطحاهما المحدثان على نقطة
تسمى الاوج وهو البعد الابعد من الفلك المنفصل ويتماس سطحاهما المقعران على نقطة
تسمى الحضيض وهو البعد الاقرب منه وهما في الحقيقة فلك واحد منفصل عنه فلك آخر
الا انه يقال فلكان توسعا ويسمى المنفصل عند الفلك الممثل والمنفصل الخارج المركز
فلك الاوج وجرم الشمس مغرق فيه بحيث يتماس سطحه مسطحيه ومنها ما ينقسم الى ثلاث
أكبر وهي أفلاك الكواكب العلوية والزهرة فان لكل واحد منهما فلكين مثل فلك
الشمس وفلكا آخر موقعه من خارج المركز مثل موقع جرم الشمس من فلكه ويسمى فلك
التدوير والكوكب مغرق فيه بحيث يتماس سطحه ويسمى الخارج المركز الفلك الحامل
ومنها ما ينقسم الى أربع أكبر وهو فلك عطارد والقمر أعطاردا فان له فلكين مثل فلكي

الشمس وينفصل من الثاني فلك آخر انفصال الخارج المركز عن الممثل بحيث يقع مركزه خارجا عن المركزين وبعده عن مركز الخارج المركز مثل نصف بعد ما بين مركز الخارج المركز والممثل ويسمى الانفصل عنه الفلك المدير والمنفصل الفلك الحامل ومنه فلك التدوير وعطارد فيه كما سبق في الكرات الاربعة وأما القمر فان فلكه ينقسم الى كرتين متوازيتين والعظمى تسمى الفلك الممثل والصغرى الفلك المائل وينقسم المائل الى ثلاث اكر كما في الكواكب الاربعة وكل فلك ينفصل عنه فلك آخر على الصورة التي عرفتها في فلك الشمس فانه يبقى من الانفصل عنه كرتان مختلفتا الثخن يسميان متممين لذلك الفلك المنفصل وكل واحد من هذه الافلاك يتحرك على مركزه حركة دائمة متصلة الى أن يقضى الله أمرا كان مفعولا والناس انما وصلوا الى معرفة هذه الكرات بناء على المقدمة التي قررناها ولا شك انها لو صحت لصح القول بهذه الاشياء انما الشأن فيها (الفصل الثالث في مقادير الحركات) قال الجمهور أن جميع الافلاك تتحرك من المغرب الى المشرق سوى الفلك الاعظم والمدير لعطارد والفلك الممثل والمائل والمدير للقمر فالحركة الشرقية تسمى الحركة الى التوالى والغربية الى خلاف التوالى والفلك الاعظم يتحرك حركة سريعة في كل يوم بليته دورة واحدة على قطبين يسميان قطبي العالم ويحرك جميع الافلاك والكواكب وبهذه الحركة يقع للكواكب الطلوع والغروب وتسمى الحركة الاولى وفلك الثوابت يتحرك حركة بطيئة في كل ست وستين سنة عند المتأخرين درجة واحدة على قطبين يسميان قطبي فلك البروج وهما يدوران حول قطبي العالم بالحركة الاولى وتتحرك على وفق هذه الحركة جميع الافلاك المتحركة وبهذه الحركة تنتقل الاوجات عن موضعها من فلك البروج وتسمى الحركة الثانية وحركة الاوج وهي حركة الثوابت والثوابت انما سميت ثوابت لاسباب (أحدها) كونها بطيئة لانها بازاء السيارة تشبه الساكنة (وثانيها) السيارة تتحرك اليها وهي لا تتحرك الى السيارة فكان الثوابت ثابتة لانتظارها (وثالثها) عروضها ثابتة على مقدار واحد لا يتغير (ورابعها) ابعاد ما بينها ثابتة على حال واحد لا تتغير الصورة المتوهمة عليها من الصور الثماني والاربعة (وخامسها) الازمة عند أكثر عوام الامم منوطة بطلوعها وأفولها بحيث لا يتفاوت الا في القرون والاحقاب وأما الافلاك الخارجة المركز فانها تتحرك في كل يوم هكذا حل . ب ١ المشتري . د نط المريخ بدلالة الشمس . لاكر الزهرة . نط ج عطارد . نط ح والقمر يج مج مو وتسمى حركة المركز وحركة الوسط وهي حركات مراكز افلاك التدوير ومركز الشمس والافلاك التدوير تتحرك بهذا المقدار زحل . نرج المشتري . نط المريخ . كرمب الزهرة . لو نط عطارد ج وكد القمر يج ج ند وتسمى الحركة الخاصة وحركة الاختلاف وهي حركات مراكز الكواكب * واعلم أن بسبب هذه الحركات المختلفة بعرض لهذه الكواكب أحوال مختلفة (أحدها) أنه يحصل للقمر

مثلا ابعاد مختلفة غير مضبوطة بالنسبة الى هذا العالم والانواع المضبوطة منها أربعة
(الاول) أن يكون القمر على البعد الاقرب من فلك التدوير ومرتكز التدوير على البعد
الاقرب من الفلك الخارج المركز ويقال له البعد الاقرب وهو ثلاث وثلاثون مرة مثل
نصف قطر الارض بالتقريب (الثاني) أن يكون القمر على البعد الابعد من فلك التدوير
ومرتكز فلك التدوير على البعد الاقرب من الفلك الخارج المركز وهو البعد الاقرب للبعد
وهو ثلاث وأربعون مرة مثل نصف قطر الارض (الثالث) أن يكون القمر على البعد
الاقرب من فلك التدوير ومرتكز فلك التدوير على البعد الابعد من الفلك الخارج المركز
وهو البعد الابعد الاقرب وهو أربعة وخمسون مرة مثل نصف قطر الارض (الرابع) أن
يكون القمر على البعد الابعد من فلك التدوير ومرتكز التدوير على البعد الابعد من الفلك
الخارج المركز وهو البعد الابعد وهو أربعة وستون مرة مثل نصف قطر الارض ثم ان ما بين
هذه النقط الاربعة الاحوال مختلفة على ما أتى على شرحها أبو الريحان (وثانيها) أن
جميع الكواكب مرتبطة بالشمس ارتباطا مافأما العلوية فان بعد مرتكزها عن ذرا
أفلاك تدويرها ابدان تكون بمقدار بعد مرتكز الشمس عن مرتكز تدويرها وحيث
تكون محترقة ومتى كانت في الحضيض كانت في مقابلتها وحيث تكون مقابلة للشمس
وذلك يقارن الشمس في منتصف الاستقامة ويقابلها في منتصف الرجوع وقيل ان نصف
قطر فلك تدوير المريح أعظم من نصف قطر فلك ممثل الشمس فيلزم أنه اذا كان مقارنا
للشمس يكون بعد مرتكزه عن مرتكز الشمس أعظم منه اذا كان مقابلا لها وأما السفليات
فان مرتكز أفلاك تدويرها ابدان يكون مقارنا للشمس فيلزم أن تقارن الشمس الذروة
والحضيض في منتصف الاستقامة والرجوع غاية بعد كل واحد منهما عن الشمس بمقدار
نصف قطر فلك تدويرها وهو الزهرة منه ولعطارد كذلك بالتقريب وأما القمر فان مرتكز
الشمس ابدان يكون متوسطا بين بعده الابعد وبين مرتكز تدويره ولذلك يقال لبعده مرتكز
تدويره عن البعد الابعد البعد المضاعف لانه ضعف بعد مرتكز تدويره عن الشمس فيلزم انه
متى كان مرتكز تدويره في البعد الابعد فاما أن يكون مقابلا للشمس أو مقارنا لها ومتى
كان في البعد الاقرب تكون الشمس في تريعه فلذلك يكون اجتماعه واستقباله في البعد
الابعد وتريعه مع الشمس في الاقرب

(الفصل الرابع في كيفية الاستدلال بهذه الاحوال على وجود الصانع) وهي من
وجوه (أحدها) النظر الى مقادير هذه الافلاك فانها مع اشتراكها في الطبيعة الفلكية
اختص كل واحد منها بمقدار خاص مع أنه لا يمتنع في العقل وقوعها على أزيد من ذلك
المقدار أو أنقص منه بذرة فلما قضى صريح العقل بأن المقادير بأسرها على السوية قضى
بافتقارها في مقاديرها الى مخصص مدبر (وثانيها) النظر الى احيازها فان كل فلك مماس
بمحده فلكا آخر فوقه وبمقعره فلكا آخر تحته ثم ذلك الفلك اما أن يكون متشابه الاجزا

أو ينتهي بالآخرة إلى جسم متشابه الأجزاء وذلك الجسم المتشابه الأجزاء لا بد وأن
تكون طبيعة كل واحد من طرفيه مساوية لطبيعة طرفه الآخر فكما صح على محله أن
يلقى جسمًا وجب أن يصح على مقعره أن يلحق ذلك الجسم ومتى كان كذلك صح أن العالي
يمكن وقوعه سافلًا والسافل يمكن وقوعه عاليًا ومتى كان كذلك كان اختصاص كل واحد
منها بحيزه المعين أمرًا جائزًا يقضي العقل بافتقاره إلى المقتضى (وثالثها) أن كل كوكب
حصل في مقعره اختصاص به أحد جوانب ذلك الفلك دون سائر الجوانب ثم إن ذلك الموضع
المنتقى من ذلك الفلك مساو لسائر جوانبه لأن الفلك عنده جسم متشابه الأجزاء
فاختصاص ذلك المقعر بذلك الكوكب دون سائر الجوانب يكون أمرًا ممكنًا جائزًا يقضي
العقل بافتقاره إلى المخصص (ورابعها) أن كل كرة فانها تدور على قطبين معينين وإذا كان
الفلك متشابه الأجزاء كان جميع النقط المفترضة عليه متساوية وجميع الدوائر المفترضة
عليه أيضًا متساوية فاختصاص نقطتين معينتين بالقطبية دون سائر النقط مع استوائها
في الطبيعة يكون أمرًا جائزًا يقضي العقل بافتقاره إلى المقتضى وهكذا القول في تعيين
كل دائرة معينة من دوائرها بأن تكون منطقة (وخامسها) أن الأجرام الفلكية مع
تشابهها في الطبيعة الفلكية كل واحد منها يختص بنوع معين من الحركة في البطء
والسرعة فانظر إلى الفلك الأعظم مع نهاية اتساعه وعظمته ثم انه يدور دورة تامة في اليوم
والليلة والفلك الثامن الذي هو أصغر منه لا يدور الدورة التامة الا في ستة وثلاثين سنة
على ما هو قول الجمهور ثم إن الفلك السابع الذي تحته يدور في ثلاثين سنة فاختصاص
الأعظم بمزيد السرعة والأصغر بمزيد البطء مع أنه على خلاف حكم العقل فانه كان
ينبغي أن يكون الأوسع أبطأ حركة لعظم مداره والأصغر أسرع استدارة لصغر مداره ليس
الانحصار والعقل يقضي بأن كل واحد منها انما يختص بما هو عليه بتقدير العزيز العليم
(وسادسها) أن الفلك الممثل اذا انفصل عنه الفلك الخارج المركز بقي متممًا أحدهما من
الخارج والآخر من الداخل وانه جرم متشابه الطبيعة ثم اختصاص أحد جوانبهما بغاية
الثخن والآخر بغاية الرقة بالنسبة وإذا كان كذلك وجب أن يكون نسبة ذلك الثخن
والرقة إلى طبيعته على السوية فاختصاص أحد جانبيه بالرقة والآخر بالثخن لا بد وأن
يكون بتخصيص المخصص المختار (وسابعها) انها مختلفة في جهات الحركات فبعضها من
المشرق إلى المغرب وبعضها من المغرب إلى المشرق وبعضها شمالية وبعضها جنوبية مع
أن جميع الجهات بالنسبة إليها على السوية فلا بد من الافتقار إلى المدير (وثامنها) انما نراها
الآن متحركة فاما أن يقال انها كانت أزلا متحركة أو ما كانت متحركة ثم ابتدأت
بالحركة ومحال أن يقال انها كانت أزلا متحركة لان ماهية الحركة تقتضي المسبوقية
بالغير لان الحركة انتقال من حالة إلى حالة والازل ينافي المسبوقية بالغير فالجمع بين الحركة
والازلية محال وان قلنا انها ما كانت متحركة أزلا سواء قلنا انها كانت قبل تلك الحركة

موجودة او كانت ساكنة أو قلنا انها كانت قبل تلك الحركة معدومة أصلا فلا ابتداء
بالحركة بعد عدم الحركة يقتضى الافتقار الى مدبر قديم سبحانه وتعالى ليحركها بعد أن
كانت معدومة أو بعد ان كانت ساكنة وهذا المأخذ أحسن المآخذ وأقواها (وتاسعها)
أن يقال ان حركاتها اما أن تكون من لوازم جسمانياتها المعينة لكن انزى جسمانياتها المعينة
منفكة عن كل واحد من أجزاء تلك الحركة فاذن كل واحد من أجزاء حركته ليس من
لوازمه فافتقرت الافلاك في حركاتها الى محرك من خارج وذلك هو محرك المتحركات
ومدبر الثوابت والسيارات وهو الحق سبحانه وتعالى (وعاشرها) ان هذا الترتيب العجيب
في تركيب هذه الافلاك واتلاف حركاتها أتى انها مبنية على حكمة أم هي واقعة
بالجرف والعيب أم القسم الثاني فباطل وبعيد عن العقل فان من جوز في بناء رفيع
وقصر مشيد أن التراب والماء انضم أحدهما الى الآخر ثم تولد منهما لبنات ثم تركبت
تلك اللبنات وتولد من تركيبها قصر مشيد و بناء عال فانه يقضى عليه بالجنون ونحن نعلم ان
تركيب هذه الافلاك وما فيها من الكواكب ومالها من الحركات ليس أقل من ذلك
البناء فثبت انه لا بد فيها من رعاية حكمة ثم لا يخلو اما أن يقال انها أحياء ناطقة فهي تتحرك
بأنفسها أو يقال انه يحركها مدبر قاهر والاول باطل لان حركاتها اما أن تكون لطلب
استكمالها أو لالهدا العرض فان كانت طالبة بحركاتها التحصيل كمال فهي ناقصة في ذواتها
طالبة للاستكمال والناقص بذاته لا بد له من مكمل فهي مفقورة محتاجة وان لم تكن طالبة
بحركاتها للاستكمال فهي عابثة في أفعالها فيعود الامر الى أنه يبعد في العقول أن يكون
مدار هذه الاجرام المستعظمة والحركات الدائمة على العيب والسفه فلم يبق في العقول
قسم هو الا ليق بالذهاب اليه الا أن مدبرا قاهرا غالبا على الدهر والزمان يحركها لاسرار
مخفية ولحكم لطيفة هو المستأثر بها والمطلع عليها وليس عندنا الا الايمان به اعلى الاجمال
على ما قال ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا
(والحادى عشر) ان انوارها مختلفة في الالوان مثل صفرة عطارد وبياض الزهرة وضوء
الشمس وحرارة المريخ ودرية المشتري وكودة زحل واختلاف كل واحد من الكواكب
الثابتة بعظم خاص ولون خاص وتركيب خاص ونراها أيضا مختلفة بالسعادة والحوسة
ونرى أعلى الكواكب السيارة أنحسها ونرى مادونها أسعدا ونرى سلطان
الكواكب سعيدا في بعض الاتصالات نحس في بعض ونراها مختلفة في الوجوه والحدود
واللثات والذكورة والانوثة وكون بعضها نهاريا وليليا وسائرا وراجعا ومستقيما
وصاعدا وهابطا مع اشتراكها بأسرها في الشفافية والصفاء والنقاء في الجوهر فيقضى
العقل بان اختصاص كل واحد منها بما اختص به لا بد وأن يكون بتخصيص مخصص
(والثاني عشر) وهو أن هذه الكواكب لو كان لها تأثير في هذا العالم فهي اما أن تكون
متدافعة أو متعاونة أو لا متدافعة ولا متعاونة فان كانت متدافعة فاما أن يكون بعضها

أقوى من بعض أو تكون متساوية في القوة فان كان بعضها أقوى من بعض كان القوى غالباً أبدأ والضعيف مغلوباً أبداً فوجب أن تستمر أحوال العالم على طبيعة ذلك الكوكب لكنه ليس الأمر كذلك وان كانت متساوية في القوة وهي متدافعة وجب تعذر الفعل عليها بأسرها فتكون الأفعال الظاهرة في العالم صادرة عن غيرها فلا يكون مدبر العالم هو هذه الكواكب بل غيرها وان كانت متعاونة وتارة متدافعة كان انتقالها من المحبة الى البغضة تغير أصلاً وان كانت تارة متعاونة وتارة متدافعة هي مفقورة في تلك التغيرات الى الصانع المستولى وبالعكس تغيراتها في صفاتها فتكون هي مفقورة في تلك التغيرات الى الصانع المستولى عليها بالقهر والتسخير (والثالث عشر) انها أجسام وكل جسم مركب وكل مركب مفتقر الى كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزائه غير فكل جسم هو مفتقر الى غيره ممكن وكل ممكن مفتقر الى غيره ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله مؤثر وكل ماله مؤثر فافتقاره الى مؤثره إما أن يكون حال بقاءه أو حال حدوثة أو حال عدمه والاول باطل لانه يقتضي إيجاد الموجود وهو محال فبقى القسمان الآخران وهما يقتضيان الحدوث الدال على وجود الصانع (الرابع عشر) أن الأجسام متساوية في الجسمية لانه يصح تقسيم الجسم الى الفلكي والعنصري والكثيف واللطيف والحر والبارد والرطب واليابس ومورد التقسيم مشترك بين كل الاقسام فالجسمية قدر مشترك بين هذه الصفات والأمور المتساوية في الماهية يجب أن تكون متساوية في قابلية الصفات فاذن كل ما صح على جسم صح على غيره فاذن اختصاص كل جسم بما يخص به من المقدار والوضع والشكل والطبع والصفة لابد وأن يكون من الجائزات وذلك يقتضي بالافتقار الى الصانع القديم جل جلاله وتقدس أسمائه ولا اله غيره فهذا هو الاشارة الى معاقد الدلائل المستنبطة من أجسام السموات والارض على اثبات الصانع ولو أن ما في الارض من شجرة أقلام والبحر يمدده من بعده سبعة أبحر ما نفذت كلمات الله (النوع الثاني) من الدلائل أحوال الارض وفيه فصلان

(الفصل الاول في بيان أحوال الارض) واعلم ان لاختلاف أحوال الارض أسباباً (السبب الاول) اختلاف أحوالها بسبب حركة الفلك وهي أقسام (الاول) المواضع العديمة العرض وهي التي على خط الاستواء بموافقتها قطبي العالم تقاطع معدل النهار على زوايا قائمة وتقطع جميع المدارات اليومية بنصفين وتكون حركة الفلك دوالية ولم يختلف هناك ليل كوكب مع نهاره ولم يتصور كوكب أبدى الظهور ولا أبدى الخفاء بل يكون لكل نقطة سوى القطبين طلوع وغروب ويمر فلك البروج بسمت الرأس في الدورة مرتين وذلك عند بلوغ قطبيه دائرة الافق وتبر الشمس بسمت الرأس مرتين في السنة وذلك عند بلوغها نقطتي الاعتدالين (القسم الثاني) المواضع التي لها عرض فان قطب الشمال يرتفع فيها من الافق وقطب الجنوب ينحط عنه ويقطع الافق معدل النهار فقط على نصفين

فأما سائر المدارات فية طوعها بقسمين مختلفين الظاهر منهما في الشمالية أعظم من الخافي
وفي الجنوبية بخلاف ذلك ولهذا يكون النهار في الشمالية أطول من الليل وفي الجنوبية
بالحلاف وتصبح الحركة ههنا حائلة ولم يتفق ليل كوكب مع نهاره الا ما كان في معدل النهار
وتصبح الكواكب التي بالقرب من قطب الشمال أبدية الظهور والتي بالقرب من قطب
الجنوب أبدية الخفاء وتر الشمس بسمت الرأس في نقطتين بعدهما عن معدل النهار الى
الشمال مثل عرض الموضع (القسم الثالث) وهو الموضع الذي يصير ارتفاع القطب فيه
مثل الميل الأعظم وههنا يبطل طلوع قطبي فلك البروج وغروبهما الا انهما يماسان الافق
وحيثئذ يبرز فلك البروج بسمت الرأس ولم تمر الشمس بسمت الرأس الا في الانقلاب الصيفي
(القسم الرابع) وهو أن يزداد العرض على ذلك وههنا يبطل مرور فلك البروج والشمس
بسمت الرأس ويصير القطب الشمالي من فلك البروج أبدية الظهور والآخر أبدية الخفاء
(القسم الخامس) أن يصير العرض مثل تمام الميل وههنا يعدم غروب المنقلب الصيفي
وطلوع الشتوي لكنهما يماسان الافق وعند بلوغ الاعتدال الربيعي أفق المشرق
والخريفي أفق المغرب يكون المنقلب الصيفي في جهة الشمال والشتوي في جهة الجنوب
وحيثئذ ينطبق فلك البروج على الافق ثم يطلع من أول الجدي الى أول السرطان دفعة
ويعرب مقابله كذلك ثم تأخذ البروج الطالعة في الغروب والغاربة في الطلوع الى أن
تعود الحالة المتقدمة وينعدم الليل هناك في الانقلاب الصيفي والنهار في الشتوي
(القسم السادس) أن يزداد العرض على ذلك فحيثئذ يصير قوس من فلك البروج أبدية
الظهور مما يلي المنقلب الصيفي بحيث يكون المنقلب في وسطها ومدة قطع الشمس
اياها يكون نهارا ويصير مثلها مما يلي المنقلب الشتوي أبدية الخفاء ومدة قطع الشمس
اياها يكون ليلا ويعرض هناك لبعض البروج نكوس فاذا وافى الجدي نصف النهار
من ناحية الجنوب كان أول السرطان عليه من ناحية الشمال ونقطة الاعتدال الربيعي
على أفق المشرق فاذا ن قد طلع السرطان قبل الجوزاء والجوزاء قبل الثور والثور قبل
الحمل ثم اذا تحرك الفلك يطلع بالضرورة آخر الحوت وأوله تحت الارض وكل جزء يطلع
فانه يغيب نظيره فالبروج التي تطلع مذكوسة يغيب نظيرها كذلك (القسم السابع)
أن يصير ارتفاع القطب تسعين درجة فيكون هناك معدل النهار منطبقا على
الافق وتصبح الحركة رجوية ويبطل الطلوع والغروب أصلا ويكون النصف الشمالي
من فلك البروج أبدية الظهور والنصف الجنوبي أبدية الخفاء ويصير نصف السنة
ليلا ونصفها نهارا (السبب الثاني) لاختلاف أحوال الارض اختلاف أحوالها
بسبب العمارة اعلم أن خط الاستواء يقطع الارض نصفين شمالي وجنوبي فاذا فرضت
دائرة أخرى عظيمة تقاطعها على زوايا قائمة انقسمت كرة الارض بهما ارباعا والذي وجد
معمورا من الارض أحد الربعين الشماليين مع ما فيه من الجبال والبحار والمفاوز ويقال

والله أعلم ان ثلاثة الارباع ماء فالموضع الذي طوله تسعون درجة على خط الاستواء يسمى
 قبة الارض ويحكى عن الهند أن هناك قلعة شامخة في جزيرة هي مستقر الشياطين فتسمى
 لاجلها قبة ثم وجد طول العمارة قريبا من نصف الدور وهو كالجمع عليه واتفقوا على
 أن جعلوا ابتداءها من المغرب الا أنهم اختلفوا في التعيين فبعضهم يأخذه من ساحل
 البحر المحيط وهو بحرا وقيانوس وبعضهم يأخذه من جزائر واغلة فيه تسمى جزائر
 الخالدات زعم الاوائل أنها كانت عامرة في قديم الدهر وبعدها عن الساحل عشرة أجزاء
 فيلزم من هذا وقوع الاختلاف في الانتهاء أيضا ولم يوجد عرض العمارة الا الى بعد ست
 وستين درجة من خط الاستواء الا أن بطليموس زعم ان وراء خط الاستواء عمارة الى بعد
 ست عشرة درجة فيكون عرض العمارة قريبا من اثنتين وثمانين درجة ثم قسموا هذا القدر
 المعمور سبع قطع مستطيلة على موازاة خط الاستواء وهي التي تسمى الاقاليم وابتدأوها
 من خط الاستواء وبعضهم يأخذ أول الاقاليم من عند قريب من ثلاث عشرة درجة من
 خط الاستواء وآخر الاقليم السابع الى بعد خمسين درجة ولا يعد ما وراءها من الاقاليم
 لقلة ما وجد وافيه من العمارة (السبب الثالث) لاختلاف أحوال الارض كون بعضها
 بریا وبحرا وسهليا وجبليا وصحرا ياورمليا وفي غور وعلى نجد ويتركب بعض هذه الاقسام
 ببعض فتختلف أحوالها اختلافا شديدا ومما يعلق بهذا النوع فقد استقصينا في تفسير
 قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء ومما يعلق بأحوال الارض أنها
 كرة وقد عرفت أن امتداد الارض فيما بين المشرق والمغرب يسمى طولاً وامتدادها بين
 الشمال والجنوب يسمى عرضا فنقول طول الارض اما أن يكون مستقيما أو مقعرا
 أو محدبا والاول باطل والاصار جميع وجه الارض مضيقا دفعة واحدة عند طلوع الشمس
 ولصار جميعه منطما دفعة واحدة عند غيبتها لكن ليس الامر كذلك لاننا اعتبرنا من
 القمر خسوفا واحدا بعينه واعتبرنا معه حالا مضبوطا من أحواله اربعة التي هي أول
 الكسوف وتمامه وأول انجلائه وتمامه لم يوجد ذلك في البلاد المختلغة الطول في وقت
 واحد ووجد الماضي من الليل في البلد الشرقي منها أكثر مما في البلد الغربي والثاني
 أيضا باطل والاول وجد الماضي من الليل في البلد الغربي أكثر منه في البلد الشرقي لان
 الاول يحصل في غرب المقعر أولا ثم في شرقه ثانيا ولما بطل القسمان ثبت أن طول الارض
 محدب ثم هذا المحدب اما أن يكون كريا أو عدسيا والثاني باطل لاننا نجد التفاوت بين أزمنة
 الخسوف الواحد بحسب التفاوت في أجزاء الدائرة حتى ان الخسوف الذي يتفق
 في أقصى عمارة المشرق في أول الليل يوجد في أقصى عمارة المغرب في أول النهار فثبت أنها
 كرة في الطول فأما عرض الارض فاما ان يكون مسطحا أو مقعرا أو محدبا والاول باطل
 والالكان السالك من الجنوب على سمت القطب لا يزداد ارتفاع القطب عليه ولا يظهر
 له من الكواكب الابدية الظهور ما لم يكن كذلك لكننا بينا ان أحوالها مختلفة بحسب

اختلاف عروضها والثاني أيضا باطل والاصارت الابدية الظهور خفية عنه على دوام
توغله في ذلك المقعر ولا تنقص ارتفاع القطب والتوالي كاذبة على ما قدمنا في بيان المراتب
السبعة الحاصلة بحسب اختلاف عروض البلدان وهذه الحجمة على حسن تقريرها
اقناهيية (الحجة الثانية) ظل الارض مستدير فوجب كون الارض مستديرة (بيان الاول)
ان انخساف القمر نفس ظل الارض لانه لا معنى لانخسافه الا زوال النور عن جوهره
عند توسط الارض بينه وبين الشمس ثم نقول وانخساف القمر مستدير لان انخسافه بالمقدار
المنخسف منه مستديرا واذا ثبت ذلك وجب أن تكون الارض مستديرة لان امتداد
الظل يكون على شكل الفصل المشترك بين القطعة المستضيئة باسراق الشمس عليها وبين
القطعة المظلمة منها فاذا كان الظل مستديرا وجب أن يكون ذلك الفصل المشترك الذي
شكل كل الظل مثل شكله مستديرا فثبت أن الارض مستديرة ثم ان هذا الكلام غير
مختص بجانب واحد من جوانب الارض لان المناظر الموجبة للكسوف تتفق في جميع
أجزاء فلك البروج مع ان شكل الخسوف أبدا على الاستدارة فاذن الارض مستديرة
الشكل من كل الجوانب (الحجة الثالثة) أن الارض طالبة للبعد من الفلك ومتى كان
حال جميع أجزائها كذلك وجب أن تكون الارض مستديرة لان امتداد الظل كرة
واحتمج من قدح في كرية الارض بأمرين (احدهما) أن الارض لو كانت كرة لكان
مركزها منطبقا على مركز العالم ولو كان كذلك لكان الماء محيطا بها من كل الجوانب لان
طبيعة الماء تقتضي طلب المركز فيلزم كون الماء محيطا بكل الارض (والثاني) ما شاهد
في الارض من التلال والجبال العظيمة والاعوار المقعرة جدا أجابوا عن الاول بأن
العناية الالهية اقتضت اخراج جانب من الارض عن الماء بمنزلة جزيرة في البحر لتكون
مستقرا للحيوانات وأيضا لا يبعد سيلان الماء من بعض جوانب الارض الى المواضع
الغائرة منها وحيث يندخرج بعض جوانب الارض من الماء وعن الثاني أن هذه
التضاريس لا تخرج الارض عن كونها كرة قالوا لو اتخذنا كرة من خشب قطرها ذراع مثلا
ثم أثبتنا فيها اشياء بمنزلة جاورسات أو شعيرات وقورنا فيها كأمثالها فانها لا تخرجها عن
الكرية ونسبة الجبال والغيران الى الارض دون نسبة تلك الثابتات الى الكرة الصغيرة
* (الفصل الثاني في بيان الاستدلال بأحوال الارض على وجود الصانع) * اعلم أن
الاستدلال بأحوال الارض على وجود الصانع أسهل من الاستدلال بأحوال السموات
على ذلك وذلك لان الخصم يدعي أن انصاف السموات بمقاديرها واحيازها وأوضاعها
أمر واجب لذاته ممتنع التغير فيستغنى عن المؤثر فيحتاج في ابطال ذلك الى اقامة الدلالة
على تماثل الاجسام الارضية فاننا نشاهد تغيرها في جميع صفاتها أعني حصولها في احيازها
وألوانها وطعومها وطبائعها ونشاهد أن كل واحد من أجزاء الجبال والصخور الصم
يمكن كسرها وازالتها عن مواضعها وجعل العالي سافلا والسافل عاليا واذا كان الامر

كذلك ثبت ان اختصاص كل واحد من أجزاء الارض بما هو عليه من المكان والحيز
والمماسة والقرب من بعض الاجسام والبعد من بعضها ممكن التغير والتبدل واذا ثبت
أن اتصاف تلك الاجرام بصفاتها أمر جائز وجب افتقارها في ذلك الاختصاص الى مدبر
قديم عليم سبحانه وتعالى عن قول الظالمين واذا عرفت مأخذ الكلام سهل عليك التفريع
(النوع الثالث) من الدلائل اختلاف الليل والنهار وفيه مسائل (المسئلة الاولى) ذكروا
للاختلاف تفسيرين (أحدهما) أنه افتعال من قولهم خلفه يخلفه اذا ذهب الاول وجاء
الثاني فاختلف الليل والنهار تعاقبهما في الذهاب والمجيء ومنه يقال فلان يختلف الى
فلان اذا كان يذهب اليه ويحيى من عنده فذهابه يخلف مجيئه ومجيئه يخلف ذهابه وكل
شيء يحيى بعد شيء آخر فهو خلفه وبهذا فسر قوله تعالى وهو الذي جعل الليل والنهار خلفه
(والثاني) أراد اختلاف الليل والنهار في الطول والقصر والنور والظلمة والزيادة
والنقصان قال الكسائي يقال لكل شيئين اختلافهما خلفان وعندى فيه وجه ثالث
وهو أن الليل والنهار كما يختلفان بالطول والقصر في الأزمنة فهما يختلفان بالامكنة فان
عند من يقول الارض كرة فكل ساعة عينتها فتلك الساعة في موضع من الارض صبح
وفي موضع آخر ظهر وفي موضع ثالث عصر وفي رابع مغرب وفي خامس عشاء وهلم جرا
هذا اذا اعتبرنا البلاد المخالفة في الأطوال أما البلاد المختلفة بالعرض فكل بلد يكون
عرضه الشمالى أكثر كانت أيامه الصيفية أطول ولياليه الصيفية أقصر وأيامه الشتوية
بالضد من ذلك فهذه الاحوال المختلفة في الايام والليالي بحسب اختلاف أطوال البلدان
وعروضها أمر مختلف عجيب ولقد ذكر الله تعالى أمر الليل والنهار في كتابه في عدة مواضع
فقال في بيان كونه مالك الملك يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وقال في القصص
قل أرايتم ان جعل الله عليكم الليل سرمدا الى يوم القيامة من اله غير الله يأتاكم بضياء
أفلا تسمعون قل أرايتم ان جعل الله عليكم النهار سرمدا الى يوم القيامة من اله غير الله
يأتكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه
ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون وفي الروم ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغاءكم
من فضله ان في ذلك لايات لقوم يسمعون وفي لقمان ألم تر أن الله يولج الليل في النهار
ويولج النهار في الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري الى أجل مسمى وفي الملائكة يولج
الليل في النهار ويولج النهار في الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى ذلكم
الله ربكم وفي يس وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فاذا هم مظلمون وفي الزمر يكور
الليل على النهار ويكور النهار على الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى
وفي حم غافر الله الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرات وفي عم وجعلنا الليل
لباسا وجعلنا النهار معاشا والآيات من هذا الجنس كثيرة وتحقيق الكلام أن
يقال ان اختلاف أحوال الليل والنهار يدل على الصانع من وجوه (الاول) ان اختلاف

(واختلاف الليل
والنهار) أى اعتقابهما
وكون كل منهما خلفا
للآخر كقوله تعالى
وهو الذي جعل الليل
والنهار خلفه أو
اختلاف كل منهما في
انفسهما ازديادا
وانقاصا على ما قدره
الله تعالى

أحوال الليل والنهار مرتبطة بحركات الشمس وهي من الآيات العظام (الثاني) ما يحصل بسبب طول الايام تارة وطول الليالي أخرى من اختلاف الفصول وهو الربيع والصيف والخريف والشتاء وهو من الآيات العظام (الثالث) ان انتظام أحوال العباد بسبب طلب الكسب والمعيشة في الايام وطلب النوم والراحة في الليالي من الآيات العظام (الرابع) ان كون الليل والنهار متعاونين على تحصيل مصالح الخلق مع ما بينهما من التضاد والتنافي من الآيات العظام فان مقتضى التضاد بين الشئين يتفاسد الا ان يتعاونوا على تحصيل المصالح (الخامس) ان اقبال الخلق في أول الليل على النوم يشبه موت الخلائق أو لا عند النفخة الاولى في الصور ويقظتهم عند طلوع الشمس شبهة بعود الحياة اليهم عند النفخة الثانية وهذا أيضا من الآيات العظام المنبهة على الآيات العظام (السادس) ان انشقاق ظلمة الليل بظهور الصبح المستطيل فيه من الآيات العظام كانه جدول ماء صاف يسيل في بحر كدر بحيث لا يتكدر الصافي بالكدر ولا الكدر بالصافي وهو المراد بقوله تعالى فالحق الاصبح وجاعل الليل سكنا (السابع) ان تقدير الليل والنهار بالمقدار المعتدل الموافق للمصالح من الآيات العظام كما بينا أن في الموضع الذي يكون القطب على سمت الرأس تكون السنة ستة أشهر فيها نهارا وستة أشهر ليلا وهناك لا يتم النضج ولا يصلح لمسكن الحيوان ولا يتهيأ فيه شيء من اسباب المعيشة (الثامن) ان ظهور الضوء في الهواء لو قلنا انه حصل بقدره الله تعالى ابتداء عند طلوع الشمس من حيث انه تعالى اجري عادته بخلق الضوء في الهواء عند طلوع الشمس فلا كلام وان قلنا الشمس توجب حصول الضوء في الجرم المقابل له كان اختصاص الشمس بهذه الخاصية دون سائر الاجسام مع كون الاجسام بأسرها متماثلة يدل على وجود الصانع سبحانه وتعالى فان قيل لم لا يجوز أن يقال المحرك لاجرام السموات ملك عظيم الجثة والقوة وحينئذ لا يكون اختلاف الليل والنهار دليلا على الصانع قلنا أما على قولنا فلما دل الدليل على ان قدرة العبد غير صالحة للايجاد فقد زال السؤال وأما على قول المعتزلة فقد نفى أبو هاشم هذا الاحتمال بالسمع (النوع الرابع) من الدلائل قوله تعالى والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال الواحدى الفلك أصله من الدوران وكل مستدير فلك وذلك السماء اسم لأطواق سبعة تجري فيها النجوم وفلك الجارية اذا استدار ثديها وفلكة المغزل من هذا والسفينة سميت فلكا لانها تدور بالماء اسهل دوران قال والفلك واحد وجع فاذا أريد به الواحد ذكر واذا أريد به الجمع أنت ومثاله قولهم ناقة هجان ونوق هجان ودرع دلاص ودرع دلاص قال سيبويه الفلك اذا أريد به الواحد فضة الفاء فيه بمنزلة ضمة باء برد وخاء خرج واذا أريد به الجمع فضمة الفاء فيه بمنزلة ضمة الحاء من جر والصاد من صفر فالضمتان وان اتفقتا في اللفظ فهما مختلفتان في المعنى (المسئلة الثانية) قال الليث سمي البحر بحرا

(والفلك التي تجري في البحر) عطف على ما قبله وتأنيده اما بتأويل السفينة او بأنه جمع فان ضمة الجمع مغايرة لضمة الواحد في التقدير اذا الاولى كما في جر والثانية كما في قفل وقرئ بضم اللام

لاستبحارة وهو سعة وانبساطه ويقال استبحر فلان في العلم اذا اتسع فيه والراعى وتبحر
 فلان في المال وقال غيره سمي البحر بحرا لانه شق في الارض والبحر الشق ومنه البحيرة
 (المسئلة الثالثة) ذكر الجبائي وغيره من العلماء بمواضع البحور ان البحور المعروفة خمسة
 احدها بحر الهندي وهو الذي يقال له أيضا بحر الصين والثاني بحر المغرب والثالث بحر
 الشام والروم ومصر والرابع بحر ني طش والخامس بحر جرجان (فاما بحر الهند) فانه يمتد
 طوله من المغرب الى المشرق من أقصى أرض الحبشة الى أقصى أرض الهند والصين
 يكون مقدار ذلك ثمانمائة ألف ميل وعرضه ألف وسبعمائة ميل ويجاوز خط الاستواء
 ألفا وسبعمائة ميل وخليجان هذا البحر (الاول) خليج عند أرض الحبشة ويمتد الى
 ناحية البر برو يسمى الخليج البر بري طوله مقدار خمسمائة ميل وعرضه مائة ميل (والثاني)
 خليج بحر ايلة وهو بحر القلزم طوله ألف وأربعمائة ميل وعرضه سبعمائة ميل ومنتهاه
 الى البحر الذي يسمى البحر الاخضر وعلى طرفه القلزم فلذلك سمي به وعلى شرقيه أرض
 اليمن وعدن وعلى غربيه أرض الحبشة (الثالث) خليج بحر أرض فارس و يسمى الخليج
 الفارسي وهو بحر البصرة وفارس الذي على شرقيه تيز ومكران وعلى غربيه عمان طوله
 ألف وأربعمائة ميل وعرضه خمسمائة ميل وبين هذين الخليجين اعنى خليج ايلة وخليج
 فارس أرض الحجاز واليمن وسائر بلاد العرب فيما بين مسافة ألف وخمسمائة ميل (الرابع)
 يخرج منه خليج آخر الى أقصى بلاد الهند و يسمى الخليج الاخضر طوله ألف وخمسمائة
 ميل قالوا وفي جزيرة بحر الهند من الجزائر العامرة وغير العامرة ألف وثلثمائة
 وسبعون جزيرة منها جزيرة ضخمة في أقصى البحر مقابل أرض الهند في ناحية المشرق
 عند بلاد الصين وهي سر نديب يحيط بها ثلاثة آلاف ميل فيها جبال عظيمة وأنهار كثيرة
 ومنها يخرج الياقوت الاحمر وحول هذه الجزيرة تسعة عشرة جزيرة عامرة فيها مدائن
 عامرة وقرى كثيرة ومن جزائر هذا البحر جزيرة كلة التي يجلب منها الرصاص القلعي
 وجزيرة سريرة التي يجلب منها الكافور (وأما بحر المغرب) فهو الذي يسمى بالمحيط وتسميه
 اليونانيون اوقيانوس ويتصل به بحر الهند ولا يعرف طرفه الا في ناحية المغرب والشمال
 عند محاذاة أرض الروس والصقالبة فيأخذ من أقصى المنتهى في الجنوب محاذيا لأرض
 السودان مارا على حدود السوس الاقصى وطنجة وتاهرت ثم الاندلس والجلالقة
 والصقالبة ثم يمتد من هناك وراء الجبال غير المسلوكة والاراضي غير المسكونة نحو بحر
 المشرق وهذا البحر لا تجرى فيه السفن وانما تسلك بالقرب من سواحله وفيه ست جزائر
 مقابل أرض الحبشة تسمى جزائر الخالدات ويخرج من هذا البحر خليج عظيم في شمال
 الصقالبة ويمتد هذا الخليج الى أرض بلغار المسلمين طوله من المشرق الى المغرب ثلثمائة
 ميل وعرضه مائة ميل (وأما بحر الروم) وافر يقية ومصر والشام فطوله مقدار خمسة
 آلاف ميل وعرضه ستمائة ميل ويخرج منه خليج الى ناحية الشمال قريب من الرومية

(بما ينفع الناس) أي
أي ملتبسة بالذي ينفعهم
بما يحمل فيها من انواع
المنافع أو ينفعهم (وما
أنزل الله من السماء من
ماء) عطف على الفلك
وتأخيره عن ذكرها
مع كونه اعم منها نفعا
لما فيه من مزيد تفصيل
وقيل المقصود الاستدلال
بالبحر وأحواله وتخصيص
الفلك بالذكر لانه سبب
الخوض فيه والاطلاع
على عجائبه ولذلك قدم
على ذكر المطر والسحاب
لان منشأهما البحر في غالب
الامور من الاول ابتدائية
والثانية بيانية أو تبعيضية
وأيا ما كان فتأخيرها
لما مرر ارامن التشويق
والمراد بالسماء الفلك
أو السحاب أو جهة العلو

طوله خمسمائة ميل وعرضه ستمائة ويخرج منه خليج آخر الى أرض سرين طوله مائتا
ميل وفي هذا البحر مائة واثنان وستون جزيرة عامرة منها خمسون جزيرة عظام (وأما بحر
نيطش) فانه يمد من اللاذقية الى خلف قسطنطينية في أرض الروس والصقالبة طوله
ألف وثلثمائة ميل وعرضه ثلثمائة ميل (وأما بحر جرجان) فطوله من المغرب الى المشرق
ثلثمائة ميل وعرضه ستمائة ميل وفيه جزيرتان كانتا عامرتين فيما مضى من الزمان ويعرف
هذا البحر ببحر آبسكون لانها على فرضته ثم يمتد الى طبرستان والديلم والنهر وان وباب
الابواب وناحية أزان وليس يتصل ببحر آخر فهذه هي البحور العظام وأما غيرها فبحيرات
وبطائح كبحيرة خوارزم و بحيرة طبرية و حكي عن ارسطاطاليس أن بحر أوقيانوس محيط
بالارض بمنزلة المنطقة لها فهذا هو الكلام المختصر في أمر البحور (المسئلة الرابعة)
في كيفية الاستدلال ببحر يان الفلك في البحر على وجود الصانع تعالى وتقدس وهي من
وجوه (أحدها) أن السفن وان كانت من تركيب الناس الا انه تعالى هو الذي خلق
الآلات التي بها يمكن تركيب هذه السفن فلو لا خلقه لها لما مكن ذلك (وثانيها)
لو لا الرياح المعينة على تحريكها لما تكامل النفع بها (وثالثها) لو لا هذه الرياح وعدم عصفها
لما بقيت ولما سلمت (ورابعها) لو لا تقوية قلوب من يركب هذه السفن لما تم الغرض
فصيرها الله تعالى من هذه الوجوه مصلحة للعباد وطريقا لمنافعهم وتجاراتهم (وخامسها
أنه خص كل طرف من اطراف العالم بشيء معين واحوج الكل الى الكل فصار ذلك داعيا
يدعوهم الى اقتحام هذه الاخطار في هذه الاسفار ولولا أنه تعالى خص كل طرف بشيء
واحوج الكل اليه لما ارتكبوا هذه السفن فالحامل ينتفع به لانه يربح والمحمول اليه
ينتفع بما حمل اليه (وسادسها) تسخير الله البحر لجل الفلك مع قوة سلطان البحر اذا هاج
وعظم الهول فيه اذا ارسل الله الرياح فاضطربت أمواجه وتقلبت مياهه (وسابعها)
أن الاودية العظام مثل جيحون وسيحون تنصب أبدا الى بحيرة خوارزم على صغرها ثم
ان بحيرة خوارزم لا تزداد البتة ولا تمتد فالحق سبحانه وتعالى هو العالم بكيفية حال هذه
المياه العظيمة التي تنصب فيها (وثامنها) ما في البحار من الحيوانات العظيمة ثم ان الله
تعالى يخلص السفن عنها ويوصلها الى سواحل السلامة (وتاسعها) ما في البحار من هذا
الامر العجيب وهو قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان وقال هذا
عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح اجاج ثم انه تعالى بقدرته يحفظ البعض عن الاختلاط
بالبعض وكل ذلك مما يرشد العقول والالباب الى افتقارها الى مدبر يدبرها ومقدر يحفظها
(المسئلة الخامسة) دل قوله في صفة الفلك بما ينفع الناس على اباحة ركوها وعلى اباحة
الاكتساب والتجارة وعلى الانتفاع بالذات (النوع الخامس) قوله تعالى وما انزل الله
من السماء من ماء فاحيي به الارض بعد موتها واعلم أن دلالة على الصانع من وجوه
(أحدها) أن تلك الاجسام وما قام بها من صفات الرقة والرطوبة واللطافة والعدوية

لا يقدر أحد على خلقها إلا الله تعالى قال سبحانه قل أرأيتم ما أوكم غورا فمن يأتيكم
بماء معين (وثانيها) أنه تعالى جعله سببا لحياة الانسان ولا أكثر منافعه قال تعالى أرأيتم
الماء الذي تشربون أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون وقال وجعلنا من الماء كل شيء
حي أفلا يؤمنون (وثالثها) انه تعالى كما جعله سببا لحياة الانسان جعله سببا لرزقة قال تعالى
وفي السماء رزقكم وما توعدون (ورابعها) ان السحاب مع ما فيه من المياه العظيمة التي
تسيل منها الاودية العظام تبقى معلقة في جوا السماء وذلك من الآيات العظام (وخامسها)
أن نزولها عند التضرع واحتياج الخلق اليه مقدرا بمقدار النفع من الآيات العظام
قال تعالى حكاية عن نوح فقلت استغفر واربيكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا
(وسادسها) ما قال فسقناه الى بلد ميت وقال وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء
اهتزت وربت وأنبئت من كل زوج بهيج فان قيل اف تقولون ان الماء ينزل من السماء على
الحقيقة أو من السحاب أو تجوزون ما قاله بعضهم من أن الشمس تؤثر في الارض فيخرج
منها البخرة متصاعدة فاذا وصلت الى الجوا البارد بردت فتقلت فنزلت من فضاء المحيط
الى ضيق المركز فاتصلت فتولدت من اتصال بعض تلك الذرات ببعض قطرات هي
قطرات المطر قلنا بل نقول انه ينزل من السماء كما ذكره الله تعالى وهو الصادق في خبره
واذا كان قادر اعلى امساك الماء في السحاب فاي بعد في ان يمسكه في السماء فاما قول من
يقول انه من بخار الارض فهذا ممكن في نفسه لكن القطع به لا يمكن الا بعد القول بنفي
الفاعل المختار و قدّم العالم وذلك كفر لانما تى جوزنا الفاعل المختار القادر على خلق
الجسم فكيف يمكننا مع امكان هذا القسم ان نقطع بما قالوه ❖ أما قوله فاحي به الارض
بعد موتها فاعلم أن هذه الحياة من جهات (أحدها) ظهور النبات الذي هو الكلاء
والعشب وما شاكلهم مما اولاه لما عاشت دواب الارض (وثانيها) انه لولاه لما حصلت
الاقوات للعباد (وثالثها) انه تعالى ينبت كل شيء بقدر الحاجة لانه تعالى ضمن أرزاق
الحيوانات بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها (ورابعها) انه يوجد فيه من
الالوان والطعوم والروائح وما يصلح للملابس لان ذلك كله مما لا يقدر عليه الا الله
(وخامسها) انه يحصل للارض بسبب النبات حسن ونضرة ورواء ورونق فذلك هو الحياة
واعلم أن وصفه تعالى ذلك بالاحياء بعد الموت مجاز لان الحياة لا تصح الا على من يدرك
ويصح ان يعلم وكذلك الموت الا أن الجسم اذا صار حيا حصل فيه أنواع من الحسن
والنضرة والبهاء والنشوء والنماء فاطلق لفظ الحياة على حصول هذه الاشياء وهذا من فصيح
الكلام الذي على اختصاره يجمع المعاني الكثيرة واعلم أن احياء الارض بعد موتها يدل
على الصانع من وجوه (أحدها) نفس الزرع لان ذلك ليس في مقدور أحد على الحد الذي
يخرج عليه (وثانيها) اختلاف الوانها على وجه لا يكاد يحد ويحصى (وثالثها) اختلاف
طعوم ما يظهر على الزرع والشجر (ورابعها) استمرار العادات بظهور ذلك في أوقاتها

(فأحيى به الارض)
بانواع النبات والازهار
وما عليها من الاشجار
(بعد موتها) باستيلاء
اليبوسة عليها حسبما
يقتضيه طبيعتها كما يؤذر
به ايراد الموت في مقابلة
الاحياء

المخصوصة (النوع السادس) من الآيات قوله تعالى وبث فيها من كل دابة ونظيره جميع الآيات الدالة على خلقه الانسان وسائر الحيوانات كقوله وبث منها رجالا كثيرا ونساء واعلم أن حدوث الحيوانات قد يكون بالتوليد وقد يكون بالتوالدو على التقديرين فلا بد فيهما من الصانع الحكيم فلنبين ذلك في الناس ثم في سائر الحيوانات أما الانسان فالذي يدل على افتقاره في حدوثه الى الصانع وجوه (أحدها) يروى أن واحدا قال عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه اني أتعب من أمر الشطرنج فان رقعة ذراع في ذراع ولو لعب الانسان ألف ألف مرة فانه لا يتفق مرتان على وجه واحد فقال عمر بن الخطاب ههنا ما هو أعجب منه وهو ان مقدار الوجه شبر في شبر ثم ان مواضع الاعضاء التي فيه كالخارجين والعينين والانف والفم لا يتغير البتة ثم انك لا ترى شخصين في الشرق والغرب يشبهان في الصورة فإعظم تلك القدرة والحكمة التي أظهرت في هذه الرقعة الصغيرة هذه الاختلافات التي لاحد لها (وثانيها) ان الانسان متولد من النطفة فالمؤثر في تصوير النطفة وتشكيلها قوة موجودة في النطفة أو غير موجودة فيها فان كانت القوة المصورة فيها تلك القوة اما أن يكون لها شعور وادراك وعلم وحكمة حتى تتمكنت من هذا التصوير العجيب واما أن لا تكون تلك القوة كذلك بل يكون تأثيرها مجرد الطبع والعلية والاول ظاهر الفساد لان الانسان حال استكمالها أكثر علما وقدرة ثم أنه حال كماله لو أراد أن يغير شعرة عن كيفيتها لا يقدر على ذلك فحال ما كان في نهاية الضعف كيف يقدر على ذلك وأما ان كانت تلك القوة مؤثرة بالطبع فهذا المعنى اما ان يكون جسما متشابه الاجزاء في نفسه أو يكون مختلف الاجزاء فان كان متشابه الاجزاء فالقوة الطبيعية اذا عملت في المادة البسيطة لا بد وان يصدر منه فعل متشابه وهذا هو الكرة فكان ينبغي أن يكون الانسان على صورة كرة وتكون جميع الاجزاء المفترضة في تلك الكرة متشابهة في الطبع وهذا هو الذي يستدلون به على أن البسائط لا بد وان تكون كرات فثبت أنه لا بد للنطفة في انقلابها لهما واما انما من مدبر ومقدر لاجزائها وقواها وتراكيبها وما ذاك الا الصانع سبحانه وتعالى (وثالثها) الاستدلال باحوال تشريح ابدان الحيوانات والعجائب الواقعة في تركيبها وتأليفها وايراد ذلك في هذا الموضع كالمعذر لكثيرتها واستقصاء الناس في شرحها في الكتب المعمولة في هذا الفن (ورابعها) ما روى عن امير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال سبحان من بصر بشحمي وأسمع بعظمي وأنطق بلحمي ومن عجائب الامر في هذا التركيب ان أهل الطبائع قالوا على العناصر يجب أن يكون هو النار لانها حارة يابسة وأدون منها في اللطافة الهواء ثم الماء والارض لا بد وأن تكون تحت الكل لثقلها وكثافتها ويسها ثم انهم قلبوا هذه القضية في تركيب بدن الانسان لان على الاعضاء منه عظم القحف والعظم بارد يابس على طبيعة الارض وتحتته الدماغ وهو بارد رطب على طبع الماء وتحتته النفس وهو حار رطب على طبع الهواء

(وبث فيها) اي فرق ونشر (من كل دابة) من العقلاء وغيرهم والجملة معطوفة على أنزل داخله تحت حكم الصلة وقوله تعالى فأحيي الخ متصل بالمعطوف عليه بحيث كأنه في حكم شيء واحد كأنه قيل وما أنزل في الارض من ماء وبث فيها الخ أو على أحياء محذوف الجار والمجرور العائد الى الموصول وان لم يتحقق الشرائط المعهودة كما في قوله وان اساني شهدة يشقي بها ولكن على من صبه الله علقم* أي علقم عليه وقوله لعل الذي أصعدتني ان يردني* الى الارض ان لم يقدر الخير قادره* على معنى فاحبب بالماء الارض وبث فيها من كل دابة فانهم يتمون بالخصب ويعيشون بالحيا

وتحت الكل القلب وهو حار يابس على طبع النار فسبحان من بيده قلب الطبائع يرتبها
 كيف يشاء ويركبها كيف أراد ومما ذكرنا في هذا الباب أن كل صانع يأتي بنقش لطيف
 فانه يصونه عن التراب كيلا يكدره وعن الماء كيلا يمحوه وعن الهواء كيلا يزيل طراوته
 واطافته وعن النار كيلا تحرقه ثم انه سبحانه وتعالى وضع نقش خلقته على هذا الاشياء
 فقال ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب وقال وجعلنا من الماء كل شيء حي
 وقال في الهواء فتفخنا فيه من روحنا وقال أيضا واذن خلق من الطين كهيئة الطيرى باذنى
 فتفخ فيها وقال وتنفخت فيه من روحي وقال في النار وخلق الجان من مارج من نار وهذا
 يدل على أن صنعه بخلاف صنع كل أحد (وخامسها) انظر الى الطفل بعد انفصاله من الام
 فالك لو وضعت على فمه وأنفه ثوبا يقطع نفسه لمات في الحال ثم انه بقي في الرحم الضيق مدة
 مديدة مع تعذر النفس هناك ولم يميت ثم انه بعد الانفصال يكون من أضعف الاشياء
 وأبعدها عن الفهم بحيث لا يميز بين الماء والنار وبين المؤذى والمندو بين الام وبين غيرها
 ثم ان الانسان وان كان في أول أمره من أبعده الاشياء عن الفهم فانه بعد استكمالها أكمل
 الحيوانات في الفهم والعقل والادراك ليعلم أن ذلك من عطية القادر الحكيم فانه لو كان
 الامر بالطبع لكان كل من كان أذكى في أول الخلقة كان أكثر فهمها وقت الاستكمال
 فلما لم يكن الامر كذلك بل كان على الضد منه علمنا أن كل ذلك من عطية الله الخالق الحكيم
 (وسادسها) اختلاف الالسننة واختلاف طبائعهم واختلاف أمر جتهم من أقوى
 الدلائل ونرى الحيوانات البرية والجبلية شديدة المشابهة بعضها ببعض ونرى الناس
 مختلفين جدا في الصورة ولولا ذلك لاختلت المعيشة ولا شتبه كل أحد باحد فما كان يميز
 البعض عن البعض وفيه فساد المعيشة واستقصاء الكلام في هذا النوع لا مطمع فيه
 لانه بحر لا ساحل له (النوع السابع) من الدلائل تصرف الرياح وفيه مسائل (المسئلة
 الاولى) وجه الاستدلال بها انها مخلوقة على وجه يقبل التصرف وهو الرقة واللطافة ثم
 انه سبحانه يصرفها على وجه يقع به النفع العظيم في الانسان والحيوان والنبات وذلك من
 وجوه (أحدها) انها مادة النفس الذي لو انقطع ساعة عن الحيوان لمات وقيل فيه ان كل
 ما كانت الحاجة اليه أشد كان وجدانه أسهل ولما كان احتياج الانسان الى الهواء أعظم
 الحاجات حتى لو انقطع عنه لحظة لمات لاجرم كان وجدانه أسهل من وجدان كل شيء
 وبعد الهواء الماء فان الحاجة الى الماء أيضا شديدة دون الحاجة الى الهواء فلا جرم سهل
 أيضا وجدان الماء ولكن وجدان الهواء أسهل لان الماء لا بد فيه من تكلف الاعتراف
 بخلاف الهواء فان الآلات المهيأة لجذبه حاضرة أبدا ثم بعد الماء الحاجة الى الطعام شديدة
 ولكن دون الحاجة الى الماء فلا جرم كان تحصيل الطعام أصعب من تحصيل الماء
 وبعد الطعام الحاجة الى تحصيل المعاجين والادوية النادرة قليلة فلا جرم عزت هذه
 الاشياء وبعد المعاجين الحاجة الى أنواع الجواهر من البواقيت والزبرجد نادرة جدا فلا

(وتصرف الرياح)
 عطف على ما نزل أى
 تقليبها من مهب الى
 آخر أو من حال الى أخرى
 وقرى على الافراد

قوله أن غامة ماجاء في التنزيل الخ انظر * ١٠٣ * أين خبر أن ولعل تقدير الكلام أن غامة ماجاء في التنزيل من

قوله تعالى وما يدريك
فانه مما لم يعلمه وعبرة
الخطيب وقال يحيى
ابن سلام وبلغني أن كل
شيء في القرآن وما أدراك
فقد دراه وعلمه وكل شيء
قال وما يدريك فانه
مما لم يعلمه اه

جرم كانت في نهاية العزة فثبت أن كل ما كان الاحتياج اليه أشد كان وجدانه أسهل وكل
ما كان الاحتياج اليه أقل كان وجدانه أصعب وما ذاك الا راحة منه على العباد ولما
كانت الحاجة الى رحمة الله تعالى أعظم الحاجات فنرجو أن يكون وجدانها أسهل من
وجدان كل شيء وعبر الشاعر عن هذا المعنى فقال

سبحان من خص القليل بعزه * والناس مستغنون عن اجناسه
وأذل انفاس الهواء وكل ذي * نفس لمحتاج الى انفاسه

(وثانيها) لولا تحرك الرياح لما جرت الفلك وذلك مما لا يقدر عليه أحد الا الله فلو أراد كل
من في العالم ان يقلب الريح من الشمال الى الجنوب أو اذا كان الهواء ساكنا ان يحركه
لتعذر (المسئلة الثانية) قال الواحدى وتصريف الرياح أراد وتصريف الرياح فأضاف
المصدر الى المفعول وهو كثير (المسئلة الثالثة) الريح جمع الريح قال أبو علي الريح اسم
على فعل والعين منه واوانقلب في الواحد للكسرة ياء فانه في الجمع القليل أرواح وذلك
لانه لا شيء فيه يوجب الاعلال ألا ترى ان سكون الراء لا يوجب الاعلال كالواو في قوم
وقول وفي الجمع الكثير ريح انقلبت الواو ياء للكسرة التي قبلها نحو ديمة وديم وحيلة وحيل
قال ابن الانباري انما سميت الريح ريحا لان الغالب عليها في هبوبها المجى بالروح والراحة
وانقطاع هبوبها يكسب الكرب والغم فهي مأخوذة من الروح والدليل على ان أصلها الواو
قولهم في الجمع أرواح (المسئلة الرابعة) قالوا الرياح أربع الشمال والجنوب والصبأ
والدبور فالشمال من نقطة الشمال والجنوب من نقطة الجنوب والصبأ مشرقية والدبور
مغربية وتسمى الصبأ قبولا لانها استقبلت الدبور وما بين كل واحد من هذه الجهات فهي
نكباء (المسئلة الخامسة) اختلف القراء في الرياح فقرأ أبو عمرو وعاصم وابن عامر الرياح
على الجمع في عشرة مواضع البقرة والاعراف والحجر والكهف والفرقان والنمل والروم في
موضعين والجنات وفاطر وقرأ نافع في اثني عشر موضعا هذه العشرة وفي ابراهيم كرماد
اشتدت به الرياح وفي حم عسق ان يشأ يسكن الرياح وقرأ ابن كثير الرياح في خمسة مواضع
البقرة والحجر والكهف والروم في موضعين وقرأ الكسائي في ثلاثة مواضع في الحجر
والفرقان والروم الاول منها * واعلم ان كل واحدة من هذه الرياح مثل الاخرى في دلالاتها
على الوحدة وأما من وحده فانه يريد به الجنس كقولهم أهلك لناس الدينار والدرهم
واذا أراد بالريح الجنس كانت قراءة من وحده قراءة من جمع فاما ما روى في الحديث من
انه عليه الصلاة والسلام كان اذا هبت الريح قال اللهم اجعلها رياحا ولا تجعلها ريحا فانه
يلل على ان مواضع الرحمة بالجمع أولى قال تعالى ومن آياته أن يرسل الرياح مبشرات وانما
يبشر بالرحمة وقال في موضع الافراد وفي عاذا أرسلنا عليهم الريح العقيم وقد يختص اللفظ
في القرآن بشيء فيكون اماراة له فن ذلك ان غامة ماجاء في التنزيل من قوله تعالى وما يدريك
لعل الساعة قريب وما كان من لفظ ادراك فانه مفسر لمبهم غير معين كقوله وما أدراك

(والسحاب) عطف على
تصريف او الرياح وهو
اسم جنس واحده سحابة
سمى بذلك لان سحابه في
الجو (المسخر بين السماء
والارض) صفة للسحاب
باعتبار لفظه وقد يعتبر
معناه فيوصف بالجمع
كما في قوله تعالى سحبا ثقالا
وتسخيره تغليب في الجو
بواسطة الرياح حسبا
تقتضيه مشيئة الله تعالى
ولعل تأخير تصريف
الرياح وتسخير السحاب
في الذكر عن جريان
الفلك وانزال الماء مع
انعكاس الترتيب الخارجى
لما مر في قصة البقرة
من الاشعار باستقلال
كل من الامور المعدودة
في كونها آية ولوروى
الترتيب الخارجى لربما
توهم كون المجموع
المرتب بعضه على بعض

آية واحدة (لايات) اسم ان دخلته اللام لتأخره عن خبرها والتكثير للتفخيم كما وكيفا أى آيات عظيمة كثيرة ذالة

(لقوم يعقلون) أي يتفكرون فيها وينظرون إليها بعيون العقول وفيه تعرض بجهل المشركين الذين اقترحوا على النبي صلى الله عليه وسلم آية تصدقه في قوله تعالى والهكم اله واحد وتسجيل عليهم بسخافة العقول والافن تأمل في تلك الآيات وجد كلامها ناطقة بوجوده تعالى ووحدانيته وسائر صفاته الكمالية الموجبة لتخصيص العبادة به تعالى واستغنى بها عن سائرها فان كل واحد من الامور المعدودة قد وجد على وجه خاص من الوجوه الممكنة دون ما عداه مستتبعا لآثار معينة وأحكام مخصوصة من غير أن يقتضى ذاته وجوده فضلا عن وجوده على نمط معين مستتبعا لحكم مستقل فاذن لا بد له حتما من وجود قادر حكيم يوجده حسبما تقتضيه حكمته وتستدعيه مشيئته متعال عن معارضة الغير

ما القارعة وما أدراك ماهيه (النوع الثامن) من الدلائل قوله تعالى والسحاب المسخر بين السماء والارض سمي السحاب سحبا بالانسحاب في الهواء ومعنى التسخير التذليل وانما سماه مسخر الوجوه (أحدها) ان طبع الماء ثقيل يقتضى النزول فكان بقاؤه في جو الهواء على خلاف الطبع فلا بد من قاسر قاهر يقهره على ذلك فلذلك سماه بالمسخر (الثاني) ان هذا السحاب لو دام لعظم ضرره من حيث انه يسترضو الشمس ويكثر الامطار والابتلال ولو انقطع اعظم ضرره لانه يقتضى القحط وعدم العشب والزراعة فكان تقديره بالمقدار المعلوم هو المصلحة فهو كالمسخر لله سبحانه يأتي به في وقت الحاجة ويرده عند زوال الحاجة (الثالث) ان السحاب لا يقف في موضع معين بل يسوقه الله تعالى بواسطة تحريك الرياح الى حيث أراد وشاء فذلك هو التسخير فهذا هو الاشارة الى وجوه الاستدلال بهذه الدلائل وأما قوله تعالى لايات لقوم يعقلون ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله لايات لفظ جمع فيحتمل أن يكون ذلك راجعا الى الكل أى مجموع هذه الاشياء آيات ويحتمل أن يكون راجعا الى كل واحد مما تقدم ذكره فكأنه تعالى بين أن في كل واحد مما ذكرنا آيات وأدلة وتقرير ذلك من وجوه (أحدها) أنا بينا ان كل واحد من هذه الامور الثمانية يدل على وجود الصانع سبحانه وتعالى من وجوه كثيرة (وثانيها) ان كل واحد من هذه الآيات يدل على مداوات كثيرة فهي من حيث انها لم تكن موجودة ثم وجدت دلت على وجود المؤثر وعلى كونه قادرا لانه لو كان المؤثر موجبا لدام الاثر بدوامه فما كان يحصل التغير ومن حيث انها وقعت على وجه الاحكام والاتقان دلت على علم الصانع ومن حيث ان حدوثها اختص بوقت دون وقت دلت على ارادة الصانع ومن حيث انها وقعت على وجه الاتساق والانتظام من غير ظهور الفساد فيها دلت على وحدانية الصانع على ما قال تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا (وثالثها) انها كما تدل على وجود الصانع وصفاته فكذلك تدل على وجوب طاعته وشكره علينا عند من يقول بوجوب شكر المنعم عقلا لان كثرة النعم توجب الخلوص في الشكر (ورابعها) ان كل واحد من هذه الدلائل الثمانية أجسام عظيمة فهي مركبة من الاجزاء التي لا تجزأ فذلك الجزء الذي يتقاصر الحس والوهم والخيال عن ادراكه قد حصل فيه جميع هذه الدلائل فان ذلك الجزء من حيث انه حادث فكان حدوثه لا محالة مختصا بوقت معين ولا بد وأن يكون مختصا بصفة معينة مع أنه يجوز في العقل وقوعه على خلاف هذه الامور وذلك يدل على الافتقار الى الصانع الموصوف بالصفات المذكورة واذ كان كل واحد من أجزاء هذه الاجسام ومن صفاتها شاهدا على وجود الصانع لاجرم قال انها آيات وحاصل القول ان الموجود اما قديم واما محدث أما القديم فهو الله سبحانه وتعالى وأما المحدث فكل ما عداه واذ كان في كل محدث دلالة على وجود الصانع كان كل ما عداه شاهدا على وجوده مقرا بوحدانيته معترفا بلسان الحال بالهيته وهذا هو المراد من

قوله وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم اما قوله تعالى اقوم يعقلون فانما خص الآيات بهم لانهم الذين يتمكنون من النظر فيه والاستدلال به على ما يلزمهم من توحيد ربهم وعدله وحكمته ليقوموا بشكره وما يلزم من عبادته وطاعته واعلم ان النعم على قسمين نعم دنيوية ونعم دينية وهذه الامور الثمانية التي عدها الله تعالى نعم دنيوية في الظاهر فاذا تفكر العاقل فيها واستدل بها على معرفة الصانع صارت نعم دينية لكن الانتفاع بها من حيث انها نعم دنيوية لا يكمل الا عند سلامة الحواس وصحة المزاج فكذا الانتفاع بها من حيث انها نعم دينية لا يكمل الا عند سلامة العقول وانفتاح بصر الباطن فلذلك قال لايات لقوم يعلمون قال القاضي عبد الجبار الآية تدل على أمور (أحدها) انه لو كان الحق يدرك بالتقليد واتباع الآباء والجري على الآلف والعادة لما صح ذلك (وثانيها) لو كانت المعارف ضرورية وحاصلة بالالهام لما صح وصف هذه الامور بانها آيات لان المعلوم بالضرورة لا يحتاج في معرفته الى الآيات (وثالثها) ان سائر الاجسام والاعراض وان كانت تدل على الصانع فهو تعالى خص هذه الثمانية بالذكرا لانها جامعة بين كونها دلائل وبين كونها نعماء على المكلفين على أوفر حظ ونصيب ومتى كانت الدلائل كذلك كانت أنجع في القلوب وأشد تأثيرا في الخواصر * قوله عز وجل (ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حبا لله ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ان القوة لله جميعا وأن الله شديد العذاب) اعلم أنه سبحانه وتعالى لما قرر التوحيد بالدلائل القاهرة القاطعة أردف ذلك بتقبيح ما يضاد التوحيد لان تقبيح ضدا لشيء مما يؤيد كد حسن الشئ ولذلك قال الشاعر * وبضدها تنبئ الاشياء * وقالوا أيضا النعمة مجهولة فاذا فقدت عرفت والناس لا يعرفون قدر الصحة فاذا مرضوا ثم عادت الصحة اليهم عرفوا قدرها وكذا القول في جميع النعم فلهذا السبب أردف الله تعالى الآية الدالة على التوحيد بهذه الآية وههنا مسائل (المسئلة الاولى) اما الندف هو المثل المنازع وقد بينا تحقيقه في قوله تعالى في أول هذه السورة فلا تجعلوا الله أندادا وأنتم تعلمون واختلفوا في المراد بالانداد على أقوال (أحدها) انها هي الاوثان التي اتخذوها آلهة لتقر بهم الى الله زافي ورجوا من عندها النفع والضرر وقصدها بالمسائل ونذروا لها النذور وقرى بها القربان وهو قول اكثر المفسرين وعلى هذا الاصنام أنداد بعضها لبعض أى أمثال ليس انها أنداد الله أو المعنى انها أنداد الله تعالى بحسب ظنونهم الفاسدة (وثانيها) انها السادة الذين كانوا يطيعونهم فيحملون لمكان طاعتهم ما حرم الله ويحرمون ما أحل الله عن السدى والقائلون بهذا القول رجحوا هذا القول على الاول من وجوه (الاول) ان قوله يحبونهم كحب الله الهاء والميم فيه ضمير العقلاء (الثاني) انه يبعد انهم كانوا يحبون الاصنام كمحبتهم لله تعالى مع علمهم بانها لا تضر ولا تنفع (الثالث) ان الله تعالى ذكر بعد هذه الآية ذنبا الذي اتبعوا من الذين اتبعوا وذلك لا يليق الا بمن اتخذ الرجال أندادا وأمثلة لله تعالى يلتزمون

الى فساد العالم (ومن الناس من يتخذ من دون الله) بيان لكمال ركازة آراء المشركين اثر تقرير وحدانيته سبحانه وتحرير الآيات الباهرة المجتعة للعقلاء الى الاعتراف بها الفائضة باستحالة أن يشركه شئ من الموجودات في صفة من صفات الكمال فضلا عن المشاركة في صفة الألوهية والكلام في اعرابه كما فصل في قوله تعالى ومن الناس من يقول آم بالله وباليوم الآخر الخ ومن دون الله متعلق يتخذ أى من الناس من يتخذ من دون ذلك الا له الواحد الذي ذكرت شؤنه الجليلة واشار الاسم الجليل تعينه تعالى بالذات غب تعينه بالصفات (أنداء) أى أمثالا وهم رؤساؤهم الذين يتبعونهم فيما يأتون وما يذرون لاسيما في الاوامر والنواهي كما يفصح عنه ما سيأتى من وصفهم بالتبزي من المتبعين وقيل هي الاصنام وارجاع ضمير العقلاء

(يحبونهم) مبنى على آرائهم الباطلة في شأنهم من * ١٠٦ * وصفهم بما لا يوصف به الا العتلاء والمحبة ميل

من تعظيمهم والانقياد لهم ما يلتزمه المؤمنون من الانقياد لله تعالى (القول الثالث) في تفسير الانداد قول الصوفية والعارفين وهو أن كل شئ شغلت قلبك به سوى الله تعالى فقد جعلته في قلبك ند الله تعالى وهو المراد من قوله أفرايت من اتخذ الهدى هواه أما قوله تعالى يحبونهم كحب الله فاعلم انه ليس المراد محبة ذاتهم فلا بد من محذوف والمراد يحبون عبادتهم أو التقرب اليهم والانقياد لهم أوجيع ذلك وقوله كحب الله فيه ثلاثة أقوال قيل فيه كحبهم لله وقيل فيه كالحب اللازم عليهم لله وقيل فيه كحب المؤمنين لله وإنما اختلفوا هذا الاختلاف من حيث انهم اختلفوا في أنهم هل كانوا يعرفون الله أم لا فن قال كانوا يعرفونه مع اتخاذهم الانداد تأول على ان المراد كحبهم لله ومن قال انهم ما كانوا عارفين بربهم حل الآية على أحد الوجهين الباقيين اما كالحب اللازم لهم أو كحب المؤمنين لله وانقول الاول أقرب لان قوله يحبونهم كحب الله راجع الى الناس الذين تقدم ذكرهم وظاهر قوله كحب الله يقتضى حب الله ثابتا فيهم فكانه تعالى بين في الآية السالفة ان الاله واحد ونبيه على دلالته ثم حكى قول من يشرك معه وذلك يقتضى كونهم مقرين بالله تعالى فان قيل العاقل يستحيل أن يكون حبه للاوثان كحبه لله وذلك لانه بضرورة العقل يعلم أن هذه الاوثان أبحار لا تنفع ولا تضر ولا تسمع ولا تبصر ولا تعقل وكانوا مقرين بان لهذا العالم صانعا مدبرا حكما ولا هذا قال تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ومع هذا الاعتقاد كيف يعقل أن يكون حبهم لتلك الاوثان كحبهم لله تعالى وأيضا فان الله تعالى حكى عنهم انهم قالوا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى واذا كان كذلك كان المقصود الاصلى طلب مرضاة الله تعالى فكيف يعقل الاستواء في الحب مع هذا القول قلنا قوله يحبونهم كحب الله أى في الطاعة لها والتعظيم لها فالاستواء على هذا القول في المحبة لا ينافى ما ذكرتموه أما قوله تعالى والذين آمنوا أشد حبا لله ففيه مسائل (المسئلة الاولى) في البحث عن ماهية محبة العبد لله تعالى اعلم أنه لانزاع بين الامة في اطلاق هذه اللفظة وهى ان العبد قد يحب الله تعالى والقرآن ناطق به كما في هذه الآية وكما في قوله يحبهم ويحبونه وكذا الاخبار روى أن ابراهيم عليه السلام قال لملك الموت عليه السلام وقد جاءه لقبض روحه هل رأيت خليلا يمت خليفه فأوحى الله تعالى اليه هل رأيت خليلا يكره لقاء خليفه فقال يا ملك الموت الآن فاقبض وجاء أعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله متى الساعة فقال ما أعددت لها فقال ما أعددت كثير صلاة ولا صيام الا أنى أحب الله ورسوله فقال عليه الصلاة والسلام المرء من أحب فقال أنس فما رأيت المسلمين فرحوا بشئ بعد الاسلام فرحهم بذلك وروى أن عيسى عليه السلام مر بثلاثة نفر وقد نخلت أبدانهم وتغيرت ألوانهم فقال لهم ما الذى بلغ بكم الى ما أرى فقالوا الخوف من النار فقال حق على الله أن يؤمن الخائف ثم تركهم الى ثلاثة آخرين فاذا هم أشد نحولا وتغيرا فقال لهم ما الذى بلغ بكم الى هذا

القلب من الحب استعير
لحبة القلب ثم اشتق منه
الحب لانه أصابها
ورسخ فيها والفعل
منها حب على حدمد
لكن الاستعمال المستفيض
على أحب حبا ومحبة
فهو محب وذاك محبوب
ومحب قليل وحاب أقل
منه ومحبة العبد لله
سبحانه ارادة طاعته
في أواخره ونواهيته
والاعتناء بتحصيل
مراضيه فمبنى يحبونهم
يطيعونهم ويعظمونهم
والجمله في حيز النصب
اما صفة الانداد أو حالا
من فاعل يتخذ وجمع
الضمير باعتبار معنى
من كما أن افراده باعتبار
لفظها (كحب الله)
مصدر تشبيهى أى نعت
لمصدر مؤكد للفعل
السابق ومن قضية
كونه مبنيا للفاعل كونه
أيضا كذلك والظاهر
اتحاد فاعلهما فانهم
كانوا يقرون به تعالى
أيضا ويتقربون اليه
فالمعنى يحبونهم حبا كأننا
كحبهم لله تعالى أى يسوون
بينه تعالى وبينهم
في الطاعة والتعظيم
وقيل فاعل الحب
المذكور هم المؤمنون
فالمعنى حبا كأننا كحب المؤمنين له تعالى فلا بد من اعتبار المشابهة بينهما في أصل الحب لا في وصفه كما أو كيفا لما سياتى

من التفاوت بين وقيل هو مصدر من المبنى للمفعول أى كما يحب الله تعالى ويعظم
المقام

والما استغنى عن ذكر من يحبه لانه غير ملبس ١٠٧. وأنت خير بانه لا مشابهة بين محبتهم لاندادهم وبين محبو يته
 تعالى فالمصبر حينئذ
 ما أسلفناه في تفسير قوله
 عرفنا لا كما سئل موسى
 موسى مر قبل واطهار
 الاسم الجليل في مقام
 الاضمار لترتبة المهابة
 وتخييم المضاف وابانة
 كمال فبح ما ارتكبه
 (والذين آمنوا أشد
 حبا لله) جملة مبتدأة
 جى بها توطئة لما يعقبها
 من بيان رخاوة حبهم
 وكونه حسرة عليهم
 والمفضل عليه محذوف
 أى المؤمنون أشد حبا له
 تعالى منهم لاندادهم
 وماله أن حب أولئك له
 تعالى أشد من حب هؤلاء
 لاندادهم فيه من الدلالة
 على كون الحب مصدرا
 من المبنى للفاعل ما لا يخفى
 وإنما لم يجعل المفضل
 عليهم حبهم لله تعالى
 لما أن المقصود بيان
 انقطاعه وانقلابه بغضا
 وذلك انما يتصور في حبهم
 لاندادهم لكونه منوطا
 ببيان فاسدة ومباد
 موهومة يزول بزوالها
 قبل واذك كانوا يعدلون
 عنها عند الشدائد الى
 الله سبحانه وكانوا
 يعبدون صمما أياما فاذا وجدوا آخر رفضوه اليه وقد أكلت باهله الهها عام الجماعة وكان من حبس وأنت خير بأن مدار

المقام قالوا الشوق الى الجنة قتال حق على الله أن يعطيكم ما ترجون ثم تركهم الاثلاثة
 آخرين فاذا هم أشد تحولا وتغيرا كأن وجوههم المر ايامن النور فقال كيف بلغتكم الى
 هذه الدرجة قالوا بحب الله فقال عليه الصلاة والسلام أنتم المقربون الى الله يوم القيامة
 وعن السدى قال تدعى الامم يوم القيامة بانبيائها فيقال يا أمة موسى ويا أمة عيسى ويا أمة
 محمد غير المحبين منهم فانهم ينادون يا أولياء الله وفي بعض الكتب عبدى أنا وحقت لك محب
 فبجنى عليك كنلى محبا واعلم أن الامة وان اتفتوا في اطلاق هذه اللفظة لكنهم اختلفوا
 في معناها فقال جمهور المتكلمين ان المحبة نوع من أنواع الارادة والارادة لا تعلق لها
 الا بالجاررات فيستحيل تعلق المحبة بذات الله تعالى وصفاته فاذا قلنا بحب الله فمعناه بحب
 طاعة الله وخدمته أو بحب ثوابه واحسانه وأما العارفون فقد قالوا العبد قد يحب الله
 تعالى لذاته وأما بحب خدمته أو بحب ثوابه فدرجة نازلة واحتجوا بان قالوا انا وجدنا أن
 اللذة محبوبة لذاتها والكمال أيضا محبوب لذاته أما اللذة فانه اذا قيل لنا لم نكتسبون قلنا
 نكسب المال فاذا قيل ولم نطلبون المال قلنا نكسبه المأكول والمشروب فان قالوا لم
 نطلبون المأكول والمشروب قلنا نحصل اللذة ويندفع الالم فاذا قيل لنا ولم نطلبون اللذة
 ونكرهون الالم قلنا هذا غير معلى فانه لو كان كل شئ انما كان مطلوبا بالاجل شئ آخر لم
 اما التسلسل واما الدور وهما محالان فلا بد من الانتهاء الى ما يكون مطلوبا لذاته واذا ثبت
 ذلك قمحن نعلم ان اللذة مطلوبة للحصول لذاتها والالم مطلوب الدفع لذاته لالسبب آخر
 وأما الكمال فلانا بحب الانبياء والاولياء لمجرد كونهم موصوفين بصفات الكمال واذا
 سمعنا حكاية بعض الشجعان مثل رستم واسفنديار واطلعنا على كيفية شجاعتهم مالت
 قلوبنا اليهم حتى انه قد بلغ ذاك الميل الى انفاق المال العظيم في تقرير تعظيمه وقد ينتهى
 ذلك الى المخاطرة بالروح وكون اللذة محبوبة لذاتها لا ينافي كون الكمال محبوبا لذاته اذا
 ثبت هذا فتقول الذين حلوا محبة الله تعالى على محبة طاعته أو على محبة ثوابه فهو هؤلاء هم
 الذين عرفوا ان اللذة محبوبة لذاتها ولم يعرفوا ان الكمال محبوب لذاته أما العارفون
 الذين قالوا انه تعالى محبوب في ذاته ولذاته فهم الذين انكشف لهم أن الكمال محبوب
 لذاته وذلك لان أكل الكاملين هو الحق سبحانه وتعالى فانه لو جوب وجوده غنى عن كل
 ماعداء وكمال كل شئ فهو مستفاد منه وانه سبحانه وتعالى أكل الكاملين في العلم
 والقدرة فاذا كنا بحب الرجل العالم لكماله في علمه والرجل الشجاع لكماله في شجاعته
 والرجل الزاهد لبراهته عما لا ينبغي من الافعال فكيف لا نحب الله وجميع العلوم بالنسبة
 الى علمه كالعدم وجميع القدر بالنسبة الى قدرته كالعدم وجميع ما للخلق من البراءة عن
 النقائص بالنسبة الى ما للحق من ذلك كالعدم فلزم القطع بان المحبوب الحق هو الله تعالى
 وأنه محبوب في ذاته ولذاته سواء أحبه غيره أو ما أحبه غيره واعلم انك لما وقفت على النكتة
 في هذا الباب فنقول العبد لا سبيل له الى الاطلاع على كمال الله سبحانه ابتداء بل ما لم ينظر

في مملوكاته لا يمكنه الوصول الى ذلك المقام فلا جرم كل من كان اطلعه على دقائق حكمة الله وقدرته في المخلوقات أتم كان عمله بكماله أتم فكان حبه له أتم ولما كان لانهاية لمراتب وقوف العبد على دقائق حكمة الله تعالى فلا جرم لانهاية لمراتب محبة العباد لجلال حضرة الله تعالى ثم تحدث هنالك حالة أخرى وهي أن العبد اذا كثرت مطالعته لدقائق حكمة الله تعالى كثرت رقيه في مقام محبة الله فاذا كثرت ذلك صار ذلك سببا لاستيلاء حب الله تعالى على قلب العبد وغوصه فيه على مثال القطرات النازلة من الماء على الصخرة الصماء فانها مع اطلاقها تنقب الحجارة الصلدة فاذا غاصت محبة الله في القلب تكيف القلب بكيفيةها واشتد الفه بها وكلما كان ذلك الالف أشد كانت النفرة عما سواه أشد لان الالتفات الى ما عداه يشغله عن الالتفات اليه والمانع عن حضور المحبوب مكروه فلا تزال تتعاقب محبة الله ونفرتة عما سواه على القلب ويشد كل واحد منهما بالآخر الى أن يصير القلب نفورا عما سوى الله تعالى والنفرة توجب الاعراض عما سوى الله والاعراض يوجب الفناء عما سوى الله تعالى فيصير ذلك القلب مستنيرا بأنوار القدس مستضيئا بضوء عالم العظمة فانباعن الحظوظ المتعلقة بعالم الحدوث وهذا المقام أعلى الدرجات وليس له في هذا العالم مثال الا العشق الشديد على أي شيء كان فانك ترى من التجار المشغوفين بتحصيل المال من نسي جوعه وطعامه وشرابه عند استغراقه في حفظ المال فاذا عقل ذلك في ذلك المقام الخسيس فكيف يستبعد ذلك عند مطالعة جلال الحضرة الصمدية (المسئلة الثانية) في معنى الشوق الى الله تعالى اعلم أن الشوق لا يتصور الا الى شيء أدرك من وجهه ولم يدرك من وجهه فاما الذي لم يدرك أصلا فلا يشاق اليه فان لم ير شخصا ولم يسمع وصفه لم يتصور أن يشاق اليه ولو أدرك كماله لاشتاق اليه ثم ان الشوق الى المعشوق من وجهين (أحدهما) أنه اذا رآه ثم غاب عنه اشتاق الى استكمال خياله بالرؤية (والثاني) أن يرى وجهه محبوبه ولا يرى شعره ولا سائر محاسنه فيشتاق الى أن ينكشف له ما لم يره قط والوجهان جميعا متصوران في حق الله تعالى بل هما لازمان بالضرورة لكل العارفين فان الذي اتضح للعارفين من الامور الالهية وان كان في غاية الوضوح مشوب بشوائب الخيالات فان الخيالات لا تغتر في هذا العالم عن المحاكاة والتمثيلات وهي مدركات للمعارف الروحانية ولا يحصل تمام التجلي الا في الآخرة وهذا يقتضي حصول الشوق لامحالة في الدنيا فهذا أحد نوعي الشوق فيما اتضح اتصاحا والثاني ان الامور الالهية لانهاية لها وانما ينكشف لكل عبد من العباد بعضها وتبقى أمور لانهاية لها غامضة فاذا علم العارف ان ما غاب عن عقله أكثر مما حضر فانه لا يزال يكون مشتاقا الى معرفتها والشوق بالتفسير الاول ينتهي في دار الآخرة بالمعنى الذي يسمى رؤية ولقاء ومشاهدة ولا يتصور أن يكون في الدنيا وأما الشوق بالتفسير الثاني فيشبه أن لا يكون له نهاية اذ نهايته أن ينكشف للعبد في الآخرة جلال الله وصفاته وحكمته في أفعاله وهي غير

ذلك اعتبار اختلال حبه في الدنيا وليس الكلام فيه بل في انقطاعه في الآخرة عند ظهور حقيقة الحال ومعاينة الاهوال كما سيأتي بل اعتباره محل بما يقتضيه مقام المبالغة في بيان كمال قبح ما ارتكبه وغاية عظم ما اقترفه وايقار الاظهار في موضع الاضمار لتفخيم الحب والاشعار بعلته

(ولو يرى الذي ظلموا) أي باتخاذ الانداد * ١٠٩ * ووضعها موضع العبود (اذيرون العذاب) المعدلهم يوم

القيامة أي لو علموا اذا
عائنه وانما أوثر صيغة
المستقبل لجريانها مجرى
الماضي في الدلالة على
التحقق في أخبار علام
الغيوب (أن القوة لله
جميعا) سادس مفعولي
يرى (وأن الله شديد
العذاب) عطف عليه
وفائدته المبالغة في تهويل
الخطب وتفطيع الامر
فان اختصاص القوة به
تعالى لا يوجب شدة
العذاب لجواز تركه عفو
مع القدرة عليه وجواب
لو محذوف لا يذان
بخروجه عن دائرة البيان
اما عدم الاحاطة بكنهه
واما الضيق العبارة عنه
واما لا يجاب ذكره
مالا يستطيعه المعبر
أو المستمع من الضجر
والتفجع عليه أي لو علموا
اذ رأوا العذاب قد حل
بهم ولم ينة ذهم منه أحد
من اندادهم ان القوة لله
جميعا ولا دخل لاحد
في شيء أصلا لوقعوا
من الحسرة والندم فيما
لا يكاد يوصف وقرئ
ولو ترى بالتاء الفوقانية
على ان الخطاب للرسول

متناهية والاطلاع على غير المتناهي على سبيل التفصيل محال وقد عرفت حقيقة الشوق
الى الله تعالى واعلم ان ذلك الشوق لذيذ لان العبد اذا كان في الترقى حصل بسبب تعاقب
الوجدان والحرمان والوصول والصدآلام مخلوطة بلذات واللذات اذا كانت محفوفة
بالحرمان والفقدان كانت أقوى فيشبه أن يكون هذا النوع من اللذات مما لا يحصل
الا للبشر فان الملائكة كالاتهم حاضرة بالفعل والبهائم لا تستعد لها أما البشر فهم
المترددون بين جهتي السفالة والعلو (المسئلة الثالثة) في بيان أن الذين آمنوا هم أشد
حب الله أما المتكلمون فقالوا ان حبهم لله يكون من وجهين (أحدهما) أنه ما يصدر منهم
من التعظيم والمدح والثناء والعبادة خالصة عن الشرك وعملا ينبغى من الاعتقاد ومحبة
غيرهم ليست كذلك (والثاني) ان حبهم لله اقترن به الرجاء والثواب والرغبة في عظيم
منزله والخوف من العقاب والاخذ في طريق التخلص منه ومن يعبد الله ويعظمه على
هذا الحد تكون محبته لله أشد وأما العارفون فقالوا المؤمنون هم الذين عرفوا الله
بقدر الطاقة البشرية وقد دللنا على ان الحب من لوازم العرفان فكلما كان عرفانهم اتم
وجب أن تكون محبتهم أشد فان قيل كيف يمكن أن يقال محبة المؤمنين لله تعالى أشد
مع اننا نرى الهندو يأتون بطاعات شاقة لا يأتي بشيء منها أحد من المسلمين ولا يأتون بها الا الله
تعالى ثم يقتلون أنفسهم حب الله (والجواب) من وجوه (أحدها) ان الذين آمنوا
لا يتضرعون الا الى الله بخلاف المشركين فانهم يعدلون الى الله عند الحاجة وعند زوال
الحاجة يرجعون الى الانداد قال تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله لخلصين له الدين الى
آخرة والمؤمن لا يعرض عن الله في الضراء والسراء والشدة والرخاء والكافر قد يعرض
عن ربه فكان حب المؤمن أقوى (وثانيها) أن من أحب غيره رضى بقضائه فلا يتصرف
في ملكه فأولئك الجهال قتلوا أنفسهم بغير اذنه أما المؤمنون فقد يقتلون أنفسهم باذنه
وذلك في الجهاد (وثالثها) ان الانسان اذا ابتلى بالعذاب الشديد لا يمكنه الاشتغال بمعرفة
الرب فالذي فعلوه باطل (ورابعها) قال ابن عباس ان المشركين كانوا يعبدون صنما فاذا
رأوا شيئا أحسن منه تركوا ذلك وأقبلوا على عبادة الاحسن (وخامسها) أن المؤمنين
يوجدون ربهم والكفار يعبدون مع الضم أصناما فتنقص محبة الواحد أما الاله الواحد
فتنضم محبة الجميع اليه أما قوله تعالى ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب أن القوة لله
جميعا ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أن في قراءة هذه الآية أبحاثا (البحث الاول)
قرأ نافع وابن عامر ولو ترى بالتاء المنقوطة من فوق خطابا للنبي عليه السلام كانه قال
لو ترى يا محمد الذين ظلموا والباقيون بالياء المنقوطة من تحت على الاخبار عن جري
وكرهم كانه قال ولو يرى الذين ظلموا أنفسهم باتخاذ الانداد ثم قال بعضهم هذه القراءة
ذولى لان النبي صلى عليه وسلم والمسلمين قد علموا قدر ما يشاهده الكفار ويعاينونه
من العذاب يوم القيامة أما المتوعدون في هذه الآية فهم الذين لم يعلموا ذلك فوجب اسناد

صلى الله عليه وسلم أو لكل أحد ممن يصلح للخطاب فالجواب حينئذ رأيت امر الايوصف من الهول والفظاعة وقرئ

اذيرون على البناء للمفعول
وان الله شديد العذاب
على الاستئناف أو اضممار
القول (اذتبرأ الذين
اتبعوا) بدل من اذ يرون
أى اذتبرأ الرؤساء
(من الذين اتبعوا)
من الاتباع بأن اعترفوا
ببطلان ما كانوا يدعونونه
في الدنيا ويدعونهم
اليه من فنون الكفر
والضلال واعتزلوا
عن مخالطتهم وقابلوهم
باللعن كقول ابليس
انى كفرت بما اشركتمونى
من قبل وقرى بالعكس
أى تبرأ الاتباع من الرؤساء

الفعل اليهم (البحث الثانى) اختلفوا فى يرون فقراً ابن عامر يرون بضم الياء على التعدية
وحجته قوله تعالى كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم والباقون يرون بالفتح على
اضافة الرؤية اليهم (البحث الثالث) اختلفوا فى أن فقراً بعض القراء ان بكسر الالف على
الاستئناف وأما القراء السبع فعلى فتح الالف فيها (البحث الرابع) لما عرفت أن يرى
الذين ظلموا قرى تارة بالتاء المنقوطة من فوق وأخرى بالياء المنقوطة من تحت وقوله ان
القوة قرى تارة بفتح الهمزة من ان وأخرى بكسرها حصل ههنا أربع احتمالات
(الاحتمال الاول) ان يقرأ ولو يرى بالياء المنقوطة من تحت مع فتح الهمزة من أن والوجه
فيه انهم اعملوا يرون فى القوة والتقدير ولو يرون أن القوة لله ومعناه ولو يرى الذين ظلموا
شدة عذاب الله وقوته لما اتخذوا من دونه أنداداً فعلى هذا جواب لو محذوف وهو كثير فى
التنزيل كقوله ولوترى اذ وقفوا على النار ولوترى اذ الظالمون فى غمرات الموت ولو أن قرأنا
سيرت به الجبال ويقولون لورأيت فلانا والسياط تأخذ منه قالوا وهذا الحذف أفخم
وأعظم لان على هذا التقدير يذهب خاطر المخاطب الى كل ضرب من الوعيد فيكون
الخوف على هذا التقدير أشد مما اذا كان عين له ذلك الوعيد (الاحتمال الثانى) أن يقرأ
بالياء المنقوطة من تحت مع كسر الهمزة من ان والتقدير ولو يرى الذين ظلموا عجزهم
حال مشاهدتهم عذاب الله لقالوا ان القوة لله (الاحتمال الثالث) ان تقرأ بالتاء
المنقوطة من فوق مع فتح الهمزة من ان وهى قراءة نافع وابن عامر قال القراء الوجه فيه
تكرير الرؤية والتقدير فيه ولوترى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ترى أن القوة لله جميعاً
(الاحتمال الرابع) أن يقرأ بالتاء المنقوطة من فوق مع كسر الهمزة وتقديره ولوترى
الذين ظلموا اذ يرون العذاب لقلت ان القوة لله جميعاً وهذا أيضاً تأويل ظاهر جيد
(المسئلة الثانية) ان قيل كيف جاء قوله ولو يرى الذين ظلموا وهو مستقبل مع قوله
اذ يرون العذاب واذللماضى قلنا انما جاء على لفظ المضى لان وقوع الساعة قريب قال
تعالى وما أمر الساعة الا كلمح البصر أو هو أقرب وقال لعل الساعة قريب وكل ما كان
قريب الوقوع فانه يجرى مجرى ما وقع وحصل وعلى هذا التأويل قال تعالى ونادى
اصحاب الجنة وقول المقيم قد قامت الصلاة يقول ذلك قبل ايقاعه التحريم للصلاة
لقرب ذلك وقد جاء كثير فى التنزيل من هذا الباب قال تعالى ولوترى اذ وقفوا ولوترى
اذ الظالمون ولوترى اذ فرعوا ولوترى اذ يتوفى * قوله عز وجل (اذتبرأ الذين اتبعوا من
الذين اتبعوا وراوا العذاب وتقطعت بهم الأسباب وقال الذين اتبعوا لو أن لنا كرة فنتبرأ
منهم كما تبرؤا منا كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار)
اعلم أنه تعالى لما بين حال من يتخذ من دون الله أنداداً بقوله ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون
العذاب على طريق التهديد زاد فى هذا الوعيد بقوله تعالى اذتبرأ الذين اتبعوا من الذين
اتبعوا فبين أن الذين أفنوا عمرهم فى عبادتهم واعتقدوا أنهم من أوكد أسباب نجاتهم

فإنهم يتبرؤن منهم عند احتياجهم اليهم ونظيره قوله تعالى يكفر بعضهم ببعض ويلعن بعضهم بعضا وقال أيضا الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدوا الا المتقين وقال كلما دخلت أمة لعنت أختها وحكى عن ابليس أنه قال انى كفرت بما أشركتمونى من قبل وههنا مسائل (المسئلة الاولى) فى قوله أذ تبرأ أقول (الاول) أنه بدل من اذ يرون العذاب (الثانى) ارعاهل الاعراب فى اذ معنى شديد كانه قال هو شديد العذاب اذ تبرأ يعنى فى وقت التبرؤ (المسئلة الثانية) معنى الآية أن المتبوعين يتبرؤن من الاتباع فى ذاك اليوم فبين تعالى ما لاجله يتبرؤن منهم وهو عجزهم عن تخليصهم من العذاب الذى رأوه لان قوله وتقطعت بهم الأسباب يدل فى معناه انهم لم يجدوا الى تخليص أنفسهم وأتباعهم سبيبا والآيس من كل وجه يرجوه الخلاص مما نزل به وبأوليائه من البلاء يوصف بأنه تقطعت به الأسباب واختلفوا فى المراد بهؤلاء المتبوعين على وجوه (أحدها) أنهم السادة والرؤساء من مشركى الانس عن قتادة والربيع وعطاء (وثانيها) انهم شياطين الجن الذين صاروا متبوعين للكفار بالسوسة عن السدى (وثالثها) انهم شياطين الجن والانس (ورابعها) الاوثان الذين كانوا يسمونها بالالهة والاقرب هو الاول لان الاقرب فى الدين اتبعوا أنهم الذين يصح منهم الامر والنهى حتى يمكن أن يتبعوا وذلك لا يليق بالاصنام ويجب أيضا حلهم على السادة من الناس لانهم الذين يصح وصفهم من عظمهم بانهم يحبونهم كحب الله دون الشياطين ويؤكد قوله تعالى انا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا وقرأ مجاهد الاول على البناء للفاعل والثانى على البناء للمفعول أى تبرأ الاتباع من الرؤساء (المسئلة الثالثة) ذكروا فى تفسير التبرؤ وجوها (أحدها) أن يقع منهم ذلك بالقول (وثانيها) أن يكون نزول العذاب بهم وعجزهم عن دفعهم عن أنفسهم فكيف عن غيرهم فتبرؤا (وثالثها) أنه ظهر فيهم الندم على ما كان منهم من الكفر بالله والاعراض عن أنبيائه ورسله فسمى ذلك الندم تبرؤا والاقرب هو الاول لانه هو الحقيقة فى اللفظ اما قوله تعالى ورأوا العذاب الواو للحال أى يتبرؤن فى حال رؤيتهم العذاب وهذا أولى من سائر الأقوال لان فى تلك الحالة يزداد الهول والخوف أما قوله تعالى وتقطعت بهم الأسباب ففيه مسائل (المسئلة الاولى) أنه عطف على تبرؤ ذكروا فى تفسير الأسباب سبعة أقوال (الاول) انها المواصلات التى كانوا يتواصلون عليها عن مجاهد وقتادة والربيع (والثانى) الارحام التى كانوا يتعاطفون بها عن ابن عباس وابن جريج (والثالث) الاعمال التى كانوا يلزمونها عن ابن زيد والسدى (الرابع) العهود والخلف التى كانت بينهم يتواديون عليها عن ابن عباس (والخامس) ما كانوا يتواصلون به من الكفر وكان بها انقطاعهم عن الاصم (السادس) المنازل التى كانت اهلهم فى الدنيا عن الضحاك والربيع بن أنس (السابع) أسباب التجارة تقطعت عنهم والظاهر دخول الكل فيه لان ذلك كالنفي فيعم الكل فمكانه قال وزال عنهم كل سبب يمكن أن يتعلق به وأنهم لا ينفعون بالاسباب على اختلافها من

والواو فى قوله عز وجل (ورأوا العذاب) حالة وقد مضى وقيل عاطفة على تبرأ والضمير فى رأوا للموصولين جميعا (وتقطعت بهم الأسباب) والوصل التى كانت بينهم من التبعية والمتبوعية والاتفاق على الملة الزائغة والاعراض الداعية الى ذلك وأصل السبب الحبل الذى يرتقى به الشجر ونحوه والجملة معطوفة على تبرأ وتوسط الحال بينهما للتنبيه على علة التبري وقد جوز عطفها على الجملة الحالية (وقال الذين اتبعوا) حين عاينوا تبرؤ الرؤساء منهم وندموا على ما فعلوا من اتباعهم لهم فى الدنيا

(لو أن لنا كرة) أي ليت لنا رجعة إلى الدنيا (فنتبرأ * ١١٢ * منهم) هناك (كما تبرؤوا منا) اليوم (كذلك)

منزلة وسبب ونسب وحلف وعهد وعهد وذاك نهاية ما يكون من اليأس فحصل فيه التوكيد العظيم في الزجر (المسئلة الثانية) الباء في قوله بهم الاسباب بمعنى عن كقوله تعالى فاسأل به خبيراً أي عنه قال علامته بن عبدة

فان تسألوني بالنساء فاني * بصير بادواء النساء طيب

أي عن النساء (المسئلة الثالثة) اصل السبب في اللغة الحبل قالوا ولا يدعى الحبل سبباً حتى ينزل ويصعده ومنه قوله تعالى فليمدد بسبب إلى السماء ثم قيل لكل شيء وصلت به إلى موضع أو حاجة تريد سبب يقال ما بيني وبينك سبب أي رحم ومودة وقيل للطريق سبب لأنك تسلكه تصل إلى الموضع الذي تريد قال تعالى فأتبع سبباً أي طريقاً وأسباب السموات أبوابها لأن الوصول إلى السماء يكون بدخولها قال تعالى مخبراً عن فرعون لعلى أبلغ الاسباب أسباب السموات قال زهير

ومن هاب أسباب المنايا تناله * ولورام أسباب السماء بسلم

والمودة بين القوم تسمى سبباً لأنهم بها يتواصلون * أما قوله تعالى وقال الذين اتبعوا لو أن لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبرؤا منا فذلك تمن منهم لأن يتمكنوا من الرجعة إلى الدنيا وإلى حال التكليف فيكون الاختيار إليهم حتى يتبرؤن منهم في الدنيا كما تبرؤا منهم يوم القيامة ومفهوم الكلام أنهم تنوألهم في الدنيا ما يقارب العذاب فيتبرؤن منهم ولا يخلصونهم ولا ينصرونهم كما فعلوا بهم يوم القيامة وتقديره فلو أن لنا كرة فنتبرأ منهم وقدرهمهم مثل هذا الخطب كما تبرؤا منا والحالة هذه لأنهم انتموا التبرؤ منهم مع سلامة فليس فيه فائدة * أما قوله كذلك يريد الله أعمالهم حسرات عليهم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) في قوله كذلك يريد وجهان (الاول) كتبرئ بعضهم من بعض يريد الله أعمالهم حسرات وذلك لانقطاع الرجاء من كل أحد (الثاني) كما أراهم العذاب يريد الله أعمالهم حسرات لأنهم أيقنوا بالهلاك (المسئلة الثانية) في المراد بالأعمال أقوال (الاول) الطاعات يتحسرون لم ضيعوها عن السدى (الثاني) المعاصي وأعمالهم الخبيثة عن الربيع وابن زيد يتحسرون لم عملوها (الثالث) ثواب طاعاتهم التي أتوا بها فاحبطوه بالكفر عن الاصم (الرابع) أعمالهم التي تقر بوابها إلى رؤسائهم من تعظيمهم والانقياد لأمرهم والظاهر أن المراد الأعمال التي اتبعوا فيها السادة وهو كفرهم ومعاصيهم وانما تكون حسرة بان رأوها في صحتها وأيقنوا بالجزاء عليها وكان يمكنهم تركها والعدول إلى الطاعات وفي هذا الوجه الاضافة حقيقية لأنهم عملوها وفي الثاني مجاز بمعنى لزمهم فلم يقوموا به (المسئلة الثالثة) حسرات ثالث مفاعل رأى (المسئلة الرابعة) قال الزجاج الحسرة شدة الندامة حتى يبقى النادم كالخسير من الدواب وهو الذي لا منفعة فيه يقال حسر فلان يحسر حسرة وحسراً إذا اشتد ندمه على أمر فاته وأصل الحسر الكشف يقال حسر عن ذراعيه أي كشف والحسرة انكشاف عن حال الندامة والحسور الاعياء لأنه انكشاف الحال عما

إشارة إلى مصدر الفعل الذي بعده لا إلى شيء آخر مفهوماً مما سبق وما فيه من معنى البعد للإيدان بعلو درجة المشار إليه وبعد منزلته مع كمال تميزه عما عداه وانتظامه في سلك الأمور المشاهدة والكاف مقحمة لتأكيد ما أفاده اسم الإشارة من الفخامة ومحله النصب على المصدرية أي ذلك الأراء الفطيع (يريدهم الله)

أعمالهم حسرات عليهم) أي ندامات شديدة فان الحسرة شدة الندم والكمد وهي تألم القلب وانحصاره عما يؤلمه واشتقاقها من قولهم بعير حسيبر أي منقطع القوة وهي ثالث مفاعل يرى ان كان من رؤية القلب والافهى حال والمعنى ان أعمالهم تنقلب حسرات عليهم فلا يرون الاحسرات مكان أعمالهم (وما هم بخارجين من النار) كلام مستلنف لبيان حالهم بعد دخولهم النار والاصل وما يخرجون والعدول إلى الاسمية لافادة دوام نفي الخروج والضمير الدلالة على قوة أمرهم فيما أسند إليهم

(يا أيها الناس كلوا مما في الأرض) أي بعض * ١١٣ * ما فيها من أصناف الماء كولات التي من جلاتها ما حرمتموه افتراء

أوجبه طولاً لسفر قال تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون
والمحسرة المكنته لانها تكشف عن الأرض والطير تحسّر لانها تكشف بذهاب الريش
أما قوله تعالى وما هم بخارجين من النار فقد احتج به الأصحاب على أن أصحاب الكبيرة
من أهل القبلة يخرجون من النار فقالوا إن قوله وما هم تخصيص لهم بعدم الخروج على
سبيل الحصر فوجب أن يكون عدم الخروج مخصوصاً بهم وهذه الآية تكشف عن المراد
بقوله وإن الفجار في حميم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين وثبت أن المراد بالفجار
ههنا الكفار لدلالة هذه الآية عليه * قوله عز وجل (يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالاً
طيباً ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين) إنما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن
تقولوا على الله ما لا تعلمون) اعلم أنه تعالى لما بين التوحيد ودلائله وما للموحد من
الثواب وأتبعه بذكر الشرك ومن يتخذ من دون الله انداداً ويتبع رؤساء الكفرة اتبع
ذلك بذكر انعامه على الفريقين واحسانه اليهم وأن معصية من عصاه وكفر من كفر به
لم تؤثر في قطع احسانه ونعمه عنهم فقال يا أيها الناس كلوا مما في الأرض وفيه مسائل
(المسئلة الاولى) قال ابن عباس نزلت الآية في الذين حرموا على أنفسهم السوائب
والوصائل والبحار وهم قوم من ثقيف وبنو عامر بن صعصعة وخزاعة وبنو مدلج (المسئلة
الثانية) الحلال المباح الذي انحلت عقدة الحظر عنه وأصله من الحل الذي هو نقيض
العقد ومنه حل بالمكان إذا نزل به لانه حل شد الارتحال للنزول وحل الدين إذا وجب
لأنحلال العقدة بانقضاء المدة وحل من احرامه لانه حل عقدة الاحرام وحلت عليه
العقوبة أي وجبت لأنحلال العقدة المانعة من العذاب والخلة الأزار والرداء لانه يحل
عن الطي للبس ومن هذا تحلة اليمين لان عقدة اليمين تحل به واعلم أن الحرام قد يكون
حراماً نجس كالميتة والدم والخمر وقد يكون حراماً لا نجس كالكلام الغير إذا لم يأذن في أكله
فالحلال هو الخالي عن القيدين (المسئلة الثالثة) قوله حلالاً طيباً ان شئت نصبت على
الحلال مما في الأرض وان شئت نصبت على أنه مفعول (المسئلة الرابعة) الطيب في اللغة
قد يكون بمعنى الطاهر والحلال يوصف بانه طيب لان الحرام يوصف بانه خبيث قال
تعالى قل لا يستوي الخبيث والطيب والطيب في الأصل هو ما يستلذ به ويستطاب
ووصف به الطاهر والحلال على جهة التشبيه لان النجس تكرهه النفس فلا تستلذه
والحرام غير مستلذ لان الشرع يزجر عنه وفي المراد بالطيب في الآية وجهان (الاول)
أنه المستلذ لانا لو حملناه على الحلال لزم التكرار فعلى هذا انما يكون طيباً إذا كان من
جنس ما يشتهى لانه ان تناول ما لا شهوة له فيه عاد حراماً وان كان يبعد أن يقع ذلك
من الصاقل الا عند شبهة (والثاني) المراد منه المباح وقوله يلزم التكرار قلنا
لانسلم فان قوله حلالاً المراد منه ما يكون جنسه حلالاً وقوله طيباً المراد منه ان
لا يكون متعلّقاً به حق الغير فان أكل الحرام وان استطابه الأكل فن حيث يفضى

على الله من الحرث والا
نعام قال ابن عباس رضي
الله عنهم نزلت في قوم
من ثقيف وبنو عامر بن
صعصعة وخزاعة وبنو
مدلج حرموا على أنفسهم
ما حرموا من الحرث
والبحار والسوائب
والوصائل والحام
وقوله تعالى (حلالاً) حال
من الموصول أي كونه
حال كونه حلالاً او مفعول
أكلوا على أن من ابتدائية
وقد جوز كونه صفة لمصدر
مؤكد أي أكلاً حلالاً
ويؤيد الاولين قوله
تعالى (طيباً) فانه صفة
له ووصف الكل به غير
معتاد و قيل نزلت في قوم
من المؤمنين حرموا على
انفسهم رفيع الاطعمة
والملايس ويرده قوله عز
وجل (ولا تتبعوا خطوات
الشيطان) أي لا تقتدوا
بها في اتباع الهوى فانه
صريح في ان الخطاب للكفرة
كيف لا وتحريم الحلال
على نفسه ترهدا ليس
من باب اتباع خطوات
الشيطان فضلاً عن كونه
تقولا وافتراء على الله تعالى
وانما الذي نزل فيهم ما في
سورة المائدة من قوله
تعالى يا أيها الذين آمنوا

لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم الآية وقرئ خطوات بسكون الطاء وهما الغتان في جمع خطوة وهي ما بين قدمي الخاطي

وقرى بضمين وهمزة جعلت الضمة على الطاء كأنها على الواو * ١١٤ * وبفتحين على انها جمع خطوة وهى المرة من

الخطو (انه لكم عدو مبين) تعليل للنهى أى ظاهر العداوة عند ذوى البصيرة وان كان يظهر الولاية لمن يغويه ولذلك سمى وليا فى قوله تعالى اولياؤهم الطاغوت (انما يأمركم بالسوء والفحشاء) استئناف لبيان كيفية عداوته وتفصيل لقنون شره وافساده وانحصار معاملته معهم فى ذلك والسوء فى الاصل مصدر ساء يسوءه سوءا ومساء اذا احزنه يطلق على جميع المعاصى سواء كانت من أعمال الجوارح او أفعال القلوب لا شراك كلها فى انها تسوء صاحبها والفحشاء أقبح أنواعها وأعظمها مساءة (وان تقولوا على الله ما لا تعلمون) عطف على الفحشاء أى وبأن تفتروا على الله بأنه حرم هذا وذلك ومعنى ما لا تعلمون ما لا تعلمون أن الله تعالى أمر به وتعلق أمره بتقولهم على الله تعالى ما لا يعلمون وقوعه منه تعالى لا بتقولهم عليه ما يعلمون عدم وقوعه

الى العقاب يصير مضرة ولا يكون مستطابا كما قال تعالى ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما انما يأكلون فى بطونهم نارا أما قوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن عامر والكسائى وهى احدى الروايتين عن ابن كثير وحفص عن عاصم خطوات بضم الخاء والطاء والباء بسكون الطاء أما من ضم العين فلان الواحدة خطوة فاذا جمعت حركت العين للجمع كما فعل بالاسماء التى على هذا الوزن نحو غرفة وغرفات وتحريك العين للجمع كما فعل فى نحو هذا الجمع للفصل بين الاسم والصفة وذلك أن ما كان اسما جمعه بتحريك العين نحو تمرات وغرفات وغرفات وشهوة وشهوات وما كان نعتا جمع بسكون العين نحو ضخمة وضخمت وعبلات والخطوة من الاسماء لا من الصفات فيجمع بتحريك العين وأما من خفف العين فبما على الاصل وطلب الخفة (المسئلة الثانية) قال ابن السكيت فيما رواه عنه الجبائى الخطوة والخطوة بمعنى واحد وحكى عن الفراء خطوت خطوة والخطوة ما بين القدمين كما يقال حثوت حثوة والحثوة اسم لما تحثيت وكذلك غرفت غرفة والغرفة اسم لما اغترفت وإذا كان كذلك فالخطوة المكان المتخبطى كما ان الغرفة هى الشئ المغترف بالكف فيكون المعنى لا تتبعوا سبيله ولا تسلكوا طريقه لان الخطوة اسم مكان وهذا قول الزجاج وابن قتيبة فانهما قالا خطوات الشيطان طريقه وان جعلت الخطوة بمعنى الخطوة كما ذكره الجبائى فالتقدير لا تأتموا به ولا تقفوا أثره والمعنيان متقاربان وان اختلف التقديران هذا ما يتعلق باللغة وأما المعنى فليس مراد الله ههنا ما يتعلق باللغة بل كانه قيل لمن ابى له الاكل على الوصف المذكور احذر ان تتعداه الى ما يدعوك اليه الشيطان وزجر المكلف بهذا الكلام عن تخطي الحلال الى الشبه كما زجره عن تخطيه الى الحرام لان الشيطان انما يلقى الى المرء ما يجرى مجرى الشبهة فيزين بذلك ما لا يحل له فزجر الله تعالى عن ذلك ثم بين العلة فى هذا التحذير وهو كونه عدوا مينا أى متظاهرا بالعداوة وذلك لان الشيطان التزم أمور اربعة فى العداوة أربعة منها فى قوله تعالى ولاضلنهم ولامنينهم ولامرنهم فليستكن آذان الانعام ولامرنهم فليغيرن خلق الله وثلاثة منها فى قوله تعالى لا قعدن لهم صراطك المستقيم ثم لا تينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمنهم وعن شمائلهم ولا تجدأكثرهم شاكرين فلما التزم الشيطان هذه الامور كان عدوا متظاهرا بالعداوة فلهذا وصفه الله تعالى بذلك * وأما قوله تعالى انما يأمركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فهذا كالتفصيل لجملة عداوته وهو مشتمل على أمور ثلاثة (أولها) السوء وهو متناول جميع المعاصى سواء كانت تلك المعاصى من أفعال الجوارح أو من أفعال القلوب (وثانيها) الفحشاء وهى نوع من السوء لانها أقبح أنواعه وهو الذى يستعظم ويستفحش من المعاصى (وثالثها) أن تقولوا على الله ما لا تعلمون وكأنه أقبح أنواع الفحشاء لان وصف الله تعالى بما لا ينبغي من أعظم أنواع الكبرأى فصارت هذه الجملة

منه تعالى مع ان حالهم ذلك للحبالغة فى الزجر فان التحذير من الاول مع كونه فى القبح والشناعة دون الثانى تحذير كالتفسير عن الثانى على ابلغ وجهه وآكده ولا يذان بأن العاقل يجب عليه ان لا يقول على الله تعالى ما لا يعلم وقوعه منه تعالى

مع الاحتمال فضلا عن ان يقول عليه ما يعلم * ١١٥ * عدم وقوعه منه تعالى قالوا وفيه دليل على المنع من اتباع الظن

كالنفسير لقوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان فيدخل في الآية ان الشيطان يدعو الى الصغار والكبار والكفر والجهل بالله وههنا مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان امر الشيطان ووسوسته عبارة عن هذه الخواطر التي نجدها من أنفسنا وقد اختلف الناس في هذه الخواطر من وجوه (أحدها) اختلفوا في ماهياتها فقال بعضهم انها حروف وأصوات خفية وقالت الفلاسفة انها تصورات الحروف والاصوات وتخيالاتها على مثال الصور المنطبعة في المرايا فان تلك الصور تشبه تلك الاشياء من بعض الوجوه وان لم تكن مشبهة لها في كل الوجوه ولقائل أن يقول صور هذه الحروف وتخيالاتها هل تشبه هذه الحروف في كونها حروفاً ولا تشبهها فان كان الاول فصور الحروف حروف فعاد انقول الى ان هذه الخواطر اصوات وحروف خفية وان كان الثاني لم تكن تصورات هذه الحروف حروفاً لكني أجدم من نفسي هذه الحروف والاصوات مرتبة منتظمة على حسب انتظامها في الخارج والعربي لا يتكلم في قلبه الا بالعربية وكذا العجمي وتصورات هذه الحروف وتعاقبها وتواليها لا يكون الا على مطابقة تعاقبها وتواليها في الخارج فثبت أنها في أنفسها حروف وأصوات خفية (وثانيها) ان فاعل هذه الخواطر من هو أماعلى أصلنا وهو أن خالق الحوادث بأسرها هو الله تعالى فالامر ظاهر وأماعلى أصل المعتزلة فهم لا يقولون بذلك وأيضا فلان المتكلم عندهم من فعل الكلام فلو كان فاعل هذه الخواطر هو الله تعالى وفيها ما يكون كذبا وسخفا لزم كون الله موصوفاً بذلك تعالى الله عنه ولا يمكن أن يقال ان فاعلها هو العبد لان العبد قد يكره حصول تلك الخواطر ويحتال في دفعها عن نفسه مع انها البتة لا تندفع بل ينجر البعض الى البعض على سبيل الاتصال فاذن لا بد ههنا من شيء آخر وهو اما الملك واما الشيطان فلهما يتكلمان بهذا الكلام في أقصى الدماغ وفي أقصى القلب حتى ان الانسان وان كان في غايه الصمم فانه يسمع هذه الحروف والاصوات ثم ان قلنا بان الشيطان والملك ذوات قائمة بانفسها غير متخيزة البتة لم يبعد كونها قادرة على مثل هذه الافعال وان قلنا بانها أجسام لطيفة لم يبعد أيضاً أن يقال انها وان كانت لا تتولج بواطن البشر الا انهم يقدرون على اتصال هذا الكلام الى بواطن البشر ولا بعد أيضاً أن يقال انها الغاية لطافتها تقدر على النفوذ في مضائق بواطن البشر ومخارق جسمه وتوصل الكلام الى أقصى قلبه ودماغه ثم انها مع لطافتها تكون مستحكمة التركيب بحيث يكون اتصال بعض أجزائه ببعض اتصال لا ينفصل فلا جرم لا يقتضي نفوذها في هذه المضائق والمخارق انفصالها وتفرق أجزائها وكل هذه الاحتمالات مما لا دليل على فسادها والامر في معرفة حقائقها عند الله تعالى ومما يدل على اثبات الهام الملائكة بالخير قوله تعالى اذ يوحى ربك الى الملائكة أني معكم فثبتوا الذين آمنوا أي ألهموهم الثبات وشجعوهم على أعدائهم ويدل عليه من الاخبار قوله عليه الصلاة والسلام أن للشيطان لمة بابن آدم وللملك لمة وفي الحديث أيضاً اذا ولد المولود

رأساً وأما اتباع المجتهد لما دى اليه ظنه فستند الى مدرك شرعي فوجوبه قطعي والظن في طريقه (واذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله) الفئات الى الغيبة تسجيلا بكمال ضلالهم وايدانا بايجاب تعداد ما ذكر من جنائياتهم لصرف الخطاب عنهم وتوجيه الى العقلاء وتفصيل مساوي احوالهم لهم على نهج المبائة أي اذا قيل لهم على وجه النصيحة والارشاد اتبعوا كتاب الله الذي انزله (قالوا) لا نتبعه (بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا) أي وجدناهم عليه اما على ان الظرف متعلق بمحذوف وقع حالا من آباءنا والفيينا متعد الى واحد واما على أنه مفعول ثان له مقدم على الاول نزلت في المشركين امر واتباع القرآن وسائر ما انزل الله تعالى من الحجج الظاهرة والبيئات الباهرة فيجئوا التقليد والموصول اما عبارة عما سبق من اتخاذ الانداد وتحريم الطيبات ونحو ذلك واما باق على عموم

وما ذكر داخل فيه دخولا اوليا وقيل نزلت في طائفة من اليهود دعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الاسلام فقالوا بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا لانهم كانوا خيرا منا وأعلم فعلى هذا يعي ما أنزل الله تعالى التوراة لانها ايضا تدعو الى الاسلام

وقوله عز وجل (أو ألوكان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون) (١١٦) استئناف مسوق من جهة تعالى رد المقاتمة

لبنى آدم قرن ابليس به شيطانا وقرن الله به ملكا فالشيطان جائم على أذن قلبه الإيسر والملك جائم على أذن قلبه الأيمن فهما يدعوانه ومن الصوفية والفلاسفة من فسر الملك الداعي إلى الخير بالقوة العقلية وفسر الشيطان الداعي إلى الشر بالقوة الشهوانية والغضبية (المسئلة الثانية) دلالت الآية على أن الشيطان لا يأمر إلا بالقبائح لأنه تعالى ذكره بكلمة إنما وهى للخير وقال بعض العارفين أن الشيطان قد يدعو إلى الخير لكن لغرض أن يجره منه إلى الشر وذلك يدل على أنواع إما أن يجره من الأفضل إلى الأفضل لئتمكن من أن يخرج منه من الفضل إلى الشر وإما أن يجره من الفضل الأسهل إلى الأفضل الأشق ليصير ازدياد المشقة سببا لحصول النفرة عن الطاعة بالكلية (المسئلة الثالثة) قوله تعالى وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون يتناول جميع المذاهب الفاسدة بل يتناول مقلد الحق لأنه وإن كان مقلد الحق لكنه قال ما لم يعلمه فصار مستحقا للذم لاندراجهم تحت الذم في هذه الآية (المسئلة الرابعة) تمسك نفاة القياس بقوله وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون والجواب عنه أنه متى قامت الدلالة على أن العمل بالقياس واجب كان العمل بالقياس قولاً على الله بما يعلم لا بما لا يعلم * قوله تعالى (وإذا قيل لهم ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولوكان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون) اعلم أنهم اختلفوا في الضمير في قوله لهم على ثلاثة أقوال (أحدها) أنه عائد على من في قوله من يتخذ من دون الله أندادا وهم مشركو العرب وقد سبق ذكرهم (وثانيها) يعود على الناس في قوله يا أيها الناس فعدل عن المخاطبة إلى المغايبة على طريق الالتفات مبالغة في بيان ضلالهم كأنه يقول للعقلاء انظروا إلى هؤلاء الحمقى ماذا يقولون (وثالثها) قال ابن عباس نزلت في اليهود وذلك حين دعاهم رسول الله إلى الإسلام فقالوا نتبع ما وجدنا عليه آباءنا فهم كانوا خيرامنا واعلم منافعي هذا الآية مستأنفة والكناية في لهم تعود إلى غير مذكور إلا أن الضمير قد يعود على المعلوم كما يعود على المذكور ثم حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا وفيه مسائل (المسئلة الأولى) الكسائي يدغم لام هل وبل في ثمانية أحرف التاء كقوله بل تؤثرون والنون بل نتبع والتاء هل ثوب والسين بل سولت والزاي بل زين والضاد بل ضلوا والطاء بل طنتم والطاء بل طبع وأكثر القراء على الاظهار ومنهم من يوافق في البعض والاظهار هو الأصل (المسئلة الثانية) ألفينا بمعنى وجدنا بدليل قوله تعالى في آية أخرى بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا ويدل عليه أيضا قوله تعالى وألفيا سيدها لدى الباب وقوله أنهم ألفوا آباءهم ضالين (المسئلة الثالثة) معنى الآية أن الله تعالى أمرهم بأن يتبعوا ما أنزل الله من الدلائل الباهرة فهم قالوا لا نتبع ذلك وإنما نتبع آباءنا وأسلافنا فكأنهم عارضوا الدلالة بالتقليد وأجاب الله تعالى عنهم بقوله أولوكان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وفيه مسائل (المسئلة الأولى) الواو في أولوا والعطف دخلت عليها همزة الاستفهام المنقولة إلى معنى التوبيخ والتقريع

الجمعاء واطهار البطلان آرائهم والهمزة لانكار الواقع واستقبحه والتعجب منه لانكار الوقوع كالتى في قوله تعالى أولوكانا كارهين وكلمة لو في امثال هذا المقام ليست لبيان انتفاء الشئ في الزمان الماضي لانتهاء غيره فيه فلا يلاحظ لها جواب وقد حذف ثقة بدلالة ما قبلها عليه بل هى لبيان تحقق ما يفيد الكلام السابق بالذات وبالواسطة من الحكم الموجب أو المنفى على كل حال مفروض من الاحوال المقارنة له على الاجمال بادخالها على أبعدها منه وأشد هامنا فانه يظهر بثبوتها وانتفاءه معه ثبوتها وانتفاءه مع ما عداها من الاحوال بطريق الأولية لما أن الشئ متى تحقق مع المنافي القوي فلا أن يتحقق مع غيره أولى ولذلك لا يذكر معه شئ من سائر الاحوال ويكتفى عنه بذكر الواو العاطفة للجملة على نظيرتها

المقابلة لها المتساوية لجميع الاحوال المغايرة لها وهذا معنى قولهم انها لا تستقصاء الاحوال على سبيل الاجمال وهذا المعنى ظاهر في الخبر الموجب والمنفى والأمر والنهي كما في قولك فلان جواد يعطى ولو كان فقيرا أو بخيل لا يعطى ولو كان غنيا * وإنما

وقولك احسن اليه ولو أساء اليك ولا تنهه ولو أهانك لبقائه على حاله وأما فيما نحن فيه فغيه نو ع خفاء ناشئ من ورود
الانكار عليه لكن الاصل في الكل واحد * ١١٧ * الآن كلمة لوفى الصور المذكورة متعلقة بنفس الفعل

المذكور قبلها وان
ما يقصد بيان تحققه
على كل حال هو نفس
مدلوله وان الجملة حال
من ضميره او مما يتعلق به
وأن ما في حيز اوباق
على ما هو عليه من
الاستبعاد غالباً بخلاف
ما نحن فيه لما ان كلمة لو
متعلقة فيه بفعل مقدر
يقضيه المذكور وان
ما يقصد بيان تحققه على
كل حال مدلوله لا مدلول
المذكور من حيث هو
مدلوله وأن الجملة حال
مما يتعلق به لا مما يتعلق
بالمذكور من حيث هو
متعلق به وأن المقصود
الاصلي انكار مدلوله
باعتبار مقارنته للحالة
المذكورة وأما تقدير
مقارنته لغيرها فلتوسيع
الدائرة وأن ما في حيز
لو لا يقصد استبعاده
في نفسه بل يقصد
الاشعار بأنه أمر محقق
الا أنه اخرج مخرج
الاستبعاد معاملة مع
المخاطبين على معتقدهم
لئلا يلبسوا من التصريح
بنسبة آباءهم الى كمال
الجهالة والضلالة جلد
النمر فيركبوا متن العناد

وانما جعلت همزة الاستفهام للتوبيخ لانها تقتضي الاقرار بشئ يكون الاقرار به فضيحة
كما يقتضي الاستفهام الاخبار عن المستغهم عنه (المسئلة الثانية) تقر بهذا الجواب
من وجوه (أحدها) أن يقال للمقلد هل نعتف بان شرط جواز تقليد الانسان أن يعلم
كونه محققاً أم لا فان اعترفت بذلك لم تعلم جواز تقليده الا بعد أن تعرف كونه محققاً فكيف
عرفت أنه محقق وان عرفت بتقليد آخر لزم التسلسل وان عرفت به بالعقل فذاك كاف فلا
حاجة الى التقليد وان قلت ليس من شرط جواز تقليده أن يعلم كونه محققاً فان قد
جوزت تقليده وان كان مبطلاً فان أنت على تقليدك لا تعلم أنك محقق أو مبطل (وثانيها)
هب ان ذلك المتقدم كان عالماً بهذا الشئ الا اننا لو قدرنا ان ذلك المتقدم ما كان عالماً بذلك
الشئ قط وما اختار فيه البتة مذهبا فانت ماذا كنت تعمل فعلى تقدير أن لا يوجد ذلك
المتقدم ولا مذهبه كان لابد من العدول الى النظر في كذا ههنا (وثالثها) انك اذا قلدت
من قبلك فذلك المتقدم كيف عرفته أعرفته بتقليد أم لا بتقليد فان عرفته بتقليد لزم اما
الدور واما التسلسل وان عرفته لا بتقليد ايل بدليل فاذا اوجبت تقليد ذلك المتقدم وجب
أن تطلب العلم بالدليل لا بالتقليد لانك لو طلبت بالتقليد لا بالدليل مع أن ذلك المتقدم طلبه
بالدليل لا بالتقليد كنت مخالفاً له فثبت أن القول بالتقليد يفرض ثبوته الى نفيه فيكون
باطلاً (المسئلة الثالثة) انما ذكر تعالى هذه الآية عقيب الزجر عن اتباع خطوات
الشیطان تنبيهها على أنه لا فرق بين متابعة وساوس الشيطان وبين متابعة التقليد وفيه
أقوى دليل على وجوب النظر والاستدلال وترك التعويل على ما يقع في الخاطر من غير
دليل أو على ما يقوله الغير من غير دليل (المسئلة الرابعة) قوله لا يعقلون شيئاً لفظ عام
ومعناه الخصوص لانهم كانوا يعقلون كثيراً من أمور الدنيا فهذا يدل على جواز ذكر العام
مع ان المراد به الخاص (المسئلة الخامسة) قوله لا يعقلون شيئاً المراد انهم لا يعلمون شيئاً
من الدين وقوله تعالى ولا يهتدون المراد انهم لا يهتدون الى كيفية اكتسابه * قوله
تعالى (ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الادعاء ونداء صم بكم عى فهم
لا يعقلون) اعلم انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم عند الدعاء الى اتباع ما أنزل الله تركوا
النظر والتدبر وأخلدوا الى التقليد وقالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا ضرب لهم هذا المثل
تنبيهاً للسامعين لهم انهم انما وقعوا فيما وقعوا فيه بسبب ترك الاصغاء وقلة الاهتمام
بالدين فصبرهم من هذا الوجه بمنزلة الانعام ومثل هذا المثل يزيد السامع معرفة باحوال
الكفار ويحقر الى الكافر نفسه اذا سمع ذلك فيكون كسر القلب وتضييق الصدر حيث
صبره كالسهم فيكون في ذلك نهاية الزجر والردع لم يسمعه عن أن يسلك مثل طريقه
في التقليد وهمنا مسائل (المسئلة الاولى) نعق الراعى بالغنم اذا صاح بها وأما نعق
الغراب فبالغنم المعجمة (المسئلة الثانية) للعلماء من أهل التأويل في هذه الآية طريقان
(أحدهما) تصحيح المعنى بالاضمار في الآية (والثاني) اجراء الآية على ظاهرها من غير

ومبالغة في الانكار من جهة ان اتباعهم لا بآبائهم حيث كان منكر مستقبحاً عند احتمال كون آباءهم كاذراً احتمالاً بعيداً فلان يكون
منكر عند تحقق ذلك اولى والتقدير أي يتبعون ذلك اولم يكن آباءهم لا يعقلون شيئاً من الدين ولا يهتدون للصواب ولو كانوا كذلك

فالجملة في حيز النصب على الحالية من آياتهم على طريقة قوله تعالى أن اتبع ملة ابراهيم حنيفا كانه قيل ايتبعون دين آياتهم حال كونهم غافلين وجاهلين ضالين انكار المأفاده ١١٨ كلامهم من الاتباع على اى حالة كانت الحالين

غير أنه اكتفى بذكر الحالة الثانية تنبيهها على أنها هي الواقعة في نفس الامر وتعويلا على اقتضاؤها للحالة الاولى اقتضاء بينافان اتباعهم الذي تعلق به الانكار حيث تحقق مع كون آياتهم جاهلين ضالين فلان يتحقق مع كونهم غافلين ومهتدين اولى ان قلت الانكار المستفاد من الاستفهام الانكارى بمنزلة النفي ولا ريب في أن الاولوية في صورة النفي معتبرة بالنسبة الى النفي ألا يرى أن الاولى بالتحقق فيما ذكر من مثال النفي عند الحالة المسكوت عنها أعني عدم الغنى هو عدم الاعطاء لانفسه فكان ينبغي ان يكون الاولى بالتحقق فيما نحن فيه عند الحالة المسكوت عنها وهي حالة كون آياتهم غافلين ومهتدين انكار الاتباع لانفسه اذهو الذي يدل عليه ايتبعون الخ فلم اختلف الحال بينهما قلت لما أن مناط الاولوية هو الحكم الذي ارى بيان تحققه

اضماراً ما الذين أضمر واقد كروا وجوها (الاول) وهو قول الاخفش والزجاج وابن قتيبة كانه قال ومثل من يدعو الذين كفروا الى الحق كمثل الذي ينطق فصار الناقع الذي هو الراعى بمنزلة الداعي الى الحق وهو الرسول عليه الصلاة والسلام وسائر الدعاة الى الحق وصار الكفار بمنزلة الغنم المنعوق بها ووجه التشبيه أن البهيمة تسمع الصوت ولا تفهم المراد وهؤلاء الكفار كانوا يسمعون صوت الرسول وألفاظه وما كانوا ينتفعون بها وبمعانيها لاجرم حصل وجه التشبيه (الثاني) مثل الذين كفروا في دعائهم آلهتهم من الاوثان كمثل الناقع في دعائه ما لا يسمع كالغنم وما يجري مجراه من الكلام والبهائم لا تفهم فشبها الاصنام في أنها لا تفهم بهذه البهائم فاذا كان لا شك ان من دعا بهيمة عد جاهلا فن دعاءه اولى بالذم والجهل والفرق بين هذا القول وما قبله أن ههنا المحذوف هو المدعو وفي القول الذي قبله المحذوف هو الداعي وفيه سؤال وهو أن قوله الادعاء ونداء لا يساعد عليه لان الاصنام لا تسمع شيئا (الثالث) قال ابن زيد مثل الذين كفروا في دعائهم آلهتهم كمثل الناقع في دعائه عند الجبل فانه لا يسمع الا صدى صوته فاذا قال ياز يديسمع من الصدى ياز يد فكذلك هؤلاء الكفار اذا دعوا هذه الاوثان لا يسمعون الا ما تلهظوا به من الدعاء والنداء (الطريق الثاني) في الآية وهو اجراءها على ظاهرها من غير اضمار وفيه وجهان (أحدهما) أن يقول مثل الذين كفروا في قلة عقلهم في عبادتهم لهذه الاوثان كمثل الراعى اذا تكلم مع البهائم فكما انه يقضى على ذلك الراعى بقله العقل فكذا ههنا (الثاني) مثل الذين كفروا في اتباعهم آباءهم وتقليد هم لهم كمثل الراعى اذا تكلم مع البهائم فكما ان الكلام مع البهائم عبث عديم الفائدة فكذا التقليد عبث عديم الفائدة أما قوله تعالى صم بكم عمى فاعلم أنه تعالى لما شبههم بالبهائم زاد في تبكيهم فقال صم بكم عمى لانهم صاروا بمنزلة الصم في أن الذي سمعوه كانهم لم يسمعوه و بمنزلة البكم في ان لا يستجيبوا لما دعوا اليه و بمنزلة العمى من حيث انهم أعرضوا عن الدلائل فصاروا كأنهم لم يشاهدوها قال الخويون صم أى هم صم وهو رفع على الذم أما قوله فاهم لا يعقلون فالمراد العقل الاكتسابي لان العقل المطبوع كان حاصلا لهم قال العقل عقلان مطبوع ومسموع * ولما كان طريق اكتساب العقل المكتسب هو الاستعانة بهذه القوى الثلاثة فلما أعرضوا عنها فقدوا العقل المكتسب ولهذا قيل من فقد حسا فقد علما * قوله عز وجل (يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله ان كنتم اياه تعبدون) اعلم ان هذه الآية شبيهة بما تقدم من قوله كلوا مما في الارض حلالا طيبا ثم نقول ان الله سبحانه وتعالى تكلم من أول السورة الى ههنا في دلائل التوحيد والنبوة واستقصى في الرد على اليهود والنصارى ومن هنا شرع في بيان الاحكام اعلم ان في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان الاكل قد يكون واجبا وذلك عند دفع الضرر عن النفس وقد يكون مندوبا وذلك ان الضيف قد يمنع من الاكل اذا

على كل حال وذلك في مثال النفي عدم الاعطاء المستفاد من الفعل المنفي المذكور وأما فيما نحن فيه فهو نفس الاتباع المستفاد من الفعل المقدر اذهو الذي يقتضيه الكلام السابق أعني قولهم بل نتبع الخ

وأما الاستفهام فخارج عنه وارد عليه لانكار ١١٩ * ما يفيد واستباح ما يقتضيه لأنه من تمامه كما في صورة النفي وكذا

الحال فيما اذا كانت
الهمزة لانكار الوقوع
ونفيه مع كونه بمنزلة
صریح النفي كما سيأتي
تحقيقه في قوله تعالى
أولو كسنا كارهين وقيل
الواو حالية ولكن التحقيق
أن المعنى يدور على معنى
العطف في سائر اللغات
أيضا (ومثل الذين
كفروا) جملة ابتدائية
واردة لتقرير ما قبلها
بطريق التصوير وفيها
مضاف قد حذف لدلالة
مثل عليه ووضع
الموصول موضع الضمير
الراجع الى ما يرجع اليه
الضمائر السابقة لزمهم
بما في حيز الصلة
والاشعار بعلّة ما ثبت
لهم من الحكم والتقدير
مثل ذلك القائل وحاله
الحقيقة لغرابتها بأن
تسمى مثلاً وتسير
في الآفاق فيما ذكر
من دعوته اياهم الى
اتباع الحق وعدم
رفعهم اليه رأساً لانها
كهم في التقليد
واخلادهم الى ما هم
عليه من الضلالة وعدم
فهمهم من جهة الداعي
الى الدعاء من غير
أن يلقوا اذهانهم الى

انفردو ينسب في ذلك اذا سوعد فهذا الاكل مندوب وقد يكون مباحا اذا خلا عن هذا
العوارض والاصل في الشيء أن يكون خاليا عن العوارض فلا جرم كان مسمى الاكل
مباحا واذا كان الامر كذلك كان قوله كلوا في هذا الموضع لا يفيد الايجاب والندب بل
الاباحة (المسئلة الثانية) احتج الاصحاب على ان الرزق قد يكون حرا ما لقوله تعالى من
طيبات ما رزقناكم فان الطيب هو الحلال فلو كان كل رزق حلالا لكان قوله من طيبات
ما رزقناكم معناه من محلات ما أحلنا لكم فيكون تكرارا وهو خلاف الاصل أجابوا
عنه بان الطيب في أصل اللغة عبارة عن المستند المستطاب ولعل أقوا ما ظنوا ان التوسع
في المطاعم والاستكثار من طيباتها ممنوع منه فأباح الله تعالى ذلك بقوله كلوا من
لذائنا ما أحلنا لكم فكان تخصيصه بالذكر لهذا المعنى (المسئلة الثالثة) قوله واشكروا
لله أمر وليس باباحة فان قيل الشكرا ما أن يكون بالقلب أو باللسان أو بالجوارح أما
بالقلب فهو اما العلم بصدور النعمة عن ذلك المنعم أو العزم على تعظيمه باللسان والجوارح
أما ذلك العلم فهو من لوازم كمال العقل فان العاقل لا ينسى ذلك فاذا كان ذلك العلم
ضروريا فكيف يمكن ايجابه وأما العزم على تعظيمه باللسان والجوارح فذلك العزم القلبي
مع الاقرار باللسان والعمل بالجوارح فاذا بينا انهما لا يجبان كان العزم بان لا يجب أولى
وأما الشكر باللسان فهو اما أن يقر بالاعتراف له بكونه منعمه أو بالثناء عليه فهذا غير
واجب بالاتفاق بل هو من باب المندوبات وأما الشكر بالجوارح والاعضاء فهو أن يأتي
بأفعال دالة على تعظيمه وذلك أيضا غير واجب واذا ثبت هذا فنقول ظهر انه لا يمكن
القول بوجوب الشكر قلنا الذي تلخص في هذا الباب انه يجب عليه اعتقاد كونه
مستحقا للتعظيم واطهار ذلك باللسان أو بسائر الافعال ان وجدت هناك تهمة أما
قوله تعالى ان كنتم اياه تعبدون ففيه مسائل (المسئلة الاولى) في هذه الآية وجوه
(أحدها) واشكروا لله ان كنتم عارفين بالله وبنعمه فعبعن معرفة الله تعالى بعبادته
اطلاقا لاسم الاثر على المؤثر (وثانيها) معناه ان كنتم تريدون أن تعبدوا الله فاشكروه
فان الشكر رأس العبادات (وثالثها) واشكروا لله الذي رزقكم هذه النعم ان كنتم اياه
تعبدون أي ان صح انكم تخصصونه بالعبادة وتقرون انه سبحانه هو المنعم لا غير عن أنس
رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى اني والجن والانس في نساء عظيم
أخلق ويعبد غيري وأرزق ويشكر غيري (المسئلة الثانية) احتج من قال ان المعلق بلفظ ان
لا يكون عدم ما عند عدم ذلك الشيء بهذه الآية فانه تعالى علق الامر بالشكر بكلمة ان
على فعل العبادة مع ان من لا يفعل هذه العبادات يجب عليه الشكر ايضا * قوله تعالى
(انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد
فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم) اعلم انه سبحانه وتعالى لما أمر نافي الآية السالفة بتناول
الحلال فصل في هذه الآية أنواع الحرام والكلام فيها على نوعين (النوع الاول) ما يتعلق

ما يلقى عليهم (كمثل الذي ينطق بما لا يسمع الادعاء ونداء) من البهائم فانها لا تسمع الاصوات الراعى وهتفه
بها من غير فهم للكلام أصلا وقيل انما حذف المضاف من الموصول الثاني لدلالة كلمة ما عليه فانها عبارة عنه مشعرة

مع ما في حيز الصلة بما هو مدار التمثيل أي مثل الذين كفروا فيما ذكر من انهما كهم فيما هم فيه وعدم التدبر فيما ألقى اليهم من الآيات كمثل بهائم الذي ينطق بها وهي لا تسمع * ١٢٠ * منه الاجرس النغمة ودوى الصوت

وقيل المراد تمثيلهم في اتباع آباءهم على ظاهر حالهم جاهلين بحقيقتها بالبهائم التي تسمع الصوت ولا تفهم ما تحتها وقيل تمثيلهم في دعائهم الاصنام بالناعق في نعقه وهو تصويته على البهائم وهذا غنى عن الاضمار لكن لا يساعده قوله الادعاء ونداء فان الاصنام بعزل من ذلك وقد عرفت أن حسن التمثيل فيما تشابه افراد الطرفين (صم بكم عمي) بالرفع على الذم أي هم صم الخ (فهم لا يعقلون) شيئا لان طريق التعقل هو التدبر في مبادئ الامور المعقولة والتأمل في ترتيبها وذلك انما يحصل باستماع آيات الله ومشاهدة حججه الواضحة والمفاوضة مع من يؤخذ منه العلوم فاداك انوا صما يكما عيا فقد انسده عليهم ابواب التعقل وطرق الفهم بالكلية (يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات

بالتفسير والنوع الثاني ما يتعلق بالاحكام التي استنبطها العلماء من هذه الآية (النوع الاول) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان كلمة انما على وجهين (احدهما) أن تكون حرفا واحدا كقولك انما داري دارك وانما مالي مالك (الثاني) أن تكون ما منفصلة من أن وتكون ما بمعنى الذي كقولك انما أخذت مالك وانما ركبت دابتك وجاء في التنزيل على الوجهين أما على الاول فقوله انما الله اله واحد وانما أنت نذير وامأ على الثاني فقوله انما صنعوا كيدسا حرولو نصبت كيدسا حر على أن تجعل انما حرفا واحدا كان صوابا وقوله انما اتخذتم من دون الله أوثانا مودة بينكم تذهب المودة وترفع على هذين الوجهين واختلفوا في حكمها على الوجه الاول فمنهم من قال انها تفيد الحصر واحتجوا عليه بالقرآن والشعر والقياس أما القرآن فقوله تعالى انما الله اله واحد أي ما هو الا اله واحد وقال انما الصدقات للفقراء والمساكين أي لهم لا لغيرهم وقال تعالى لمحمد قل انما أنا بشر مثلكم أي ما أنا الا بشر مثلكم وكذا هذه الآية فانه تعالى قال في آية أخرى قل لا أجد فيما أوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون مية أودما مسفوحا أو لحم خنزير فصارت الآياتان واحدة فقوله انما حرم عليكم في هذه الآية مفسر لقوله قل لا أجد فيما أوحى الى محرما الا كذا في تلك الآية وأما الشعر فقول الاعشى

ولست بالاكثر منهم حصي * وانما العزة للكاثر

وقول الفرزدق انما الذائد الحامي الذمار وانما * يدافع عن احسابه أنا أو مثلي وأما القياس فهو ان كلمة ان للثبات وكلمة ما للنفي فاذا اجتمعا فلا بد وان يبقيا على أصليهما فاما أن يفيد اثبوت غير المذكور ونفي المذكور وهو باطل بالاتفاق أو ثبوت المذكور ونفي غير المذكور وهو المطلوب واحتج من قال انه لا يفيد الحصر بقوله تعالى انما أنت نذير ولقد كان غيره نذيرا وجوابه معناه ما أنت الانذير فهو يفيد الحصر ولا ينفى وجود نذير آخر (المسئلة الثانية) قرئ حرم على البناء للفاعل وحرم للبناء للمفعول وحرم بوزن كرم (المسئلة الثالثة) قال الواحدى الميتة ما فارقت روح من غير ذكاة مما يذبح وأن الدم فكانت العرب تجعل الدم في المباخر وتشويها ثم تأكلها فحرم الله الدم وقوله لحم الخنزير أراد الخنزير بجميع أجزائه لكنه خص اللحم لانه المقصود بالاكل وقوله وما أهل به لغير الله قال الاصمعي الالهلال أصله رفع الصوت فكل رافع صوته فهو مهمل وقال ابن

أحر مهمل بالغد فدر كبانها * كما يهل الراكب المعتمر

هذا معنى الالهلال في اللغة ثم قيل للمحرم مهمل لرفع الصوت بالتلبية عند الاحرام هذا معنى الالهلال يقال أهل فلان بحجة أو عمرة أي أحرم بها وذلك لانه يرفع الصوت بالتلبية عند الاحرام والذابح مهمل لان العرب كانوا يسمون الاوثان عند الذبح ويرفعون أصواتهم بذكرها ومنه استهل الصبي بمعنى قوله وما أهل به لغير الله يعني ما ذبح للاصنام وهو قول مجاهد والضحاك وقتادة وقال الربيع بن أنس وابن زيد يعني ما ذكر عليه غير

ما رزقناكم (واشكروا لله) الذي رزقكموها والالتفات لتربية المهابة (ان كنتم اياه تعبدون) فان عبادته تعالى لا تتم الا بالشكر له وعن النبي صلى الله عليه وسلم يقول الله عز وجل اني والانس والجن في نبأ * اسم *

اسم الله وهذا القول أولى لانه أشد مطابقة للفظ قال العلماء لو أن مسلماً ذبح ذبيحة وقصد بذبحها التقرب الى غير الله صار مرتداً وذبحته ذبيحة مرتد وهذا الحكم في غير ذبائح أهل الكتاب أما ذبائح أهل الكتاب فتحل لنا لقوله تعالى وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم أما قوله تعالى فمن اضطر ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ نافع وابن كثير وابن عامر والكسائي فمن اضطر بضم النون والباقون بالكسر فالضم للاتباع والكسر على أصل الحركة لالتقاء الساكنين (المسئلة الثانية) اضطر احوج والجي وهو فاعل من الضرورة وأصله من الضرر وهو الضيق (المسئلة الثالثة) لما حرم الله تعالى تلك الاشياء استثنى عنها حال الضرورة وهذه الضرورة لها سببان (أحدهما) الجوع الشديد وأن لا يجد ما كولا حلالا يسد به الرمق فعند ذلك يكون مضطراً (الثاني) اذا أكرهه على تناوله مكره فيحل له تناوله (المسئلة الرابعة) ان الاضطرار ليس من افعال المكلف حتى يقال انه لا اثم عليه فيه ان الله غفور رحيم فاذا لا بد ههنا من اضمار وهو الاكل والتقدير فمن اضطر فأكل فلا اثم عليه والحذف ههنا كالحذف في قوله فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر أي فأطرب فحذف فاطر وقوله فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة ومعناه فخلق ففدية وانما جاز الحذف لعلم المخاطبين بالحذف ولدلالة الخطاب عليه أما قوله تعالى غير باغ ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال الفراء غير ههنا لا تصلح أن تكون بمعنى الاستثناء لان غير ههنا بمعنى النفي وذلك عطف عليها لانه في معنى لا وهي ههنا حال للمضطر كأنك قلت فمن اضطر لا باغياً ولا عادياً فهو له حلال (المسئلة الثانية) أصل البغي في اللغة الفساد وتجاوز الحد قال الليث البغي في عدو الفرس اختيال ومروح وانه يبغى في عدوه ولا يقال فرس باغ والبغي الظلم والخروج عن الانصاف ومنه قوله تعالى والذين اذا أصابهم البغي هم ينتصرون وقال الاصمعي يقال بغى الجرح ببغى بغياً اذا بدأ بالفساد وبغت السماء اذا كثرت مطرها حتى تجاوز الحد وبغى الجرح والبحر والسحاب اذا طغيا أما قوله تعالى ولا عاد فالعدو هو التعدي في الامور وتجاوز ما ينبغي أن يقتصر عليه يقال عدا عليه عدوا وعدوانا وعديا واعتداء وتعديا اذا ظلمه ظلماً مجاوزاً للحد وعدا طوره جاوز قدره (المسئلة الثالثة) لاهل التأويل في قوله غير باغ ولا عاد قولان (أحدهما) أن يكون قوله غير باغ ولا عاد مختصاً بالاكل (والثاني) أن يكون عاماً في الاكل وغيره أما على القول الاول ففيه وجوه (الاول) غير باغ وذلك بان يجد حلالاً تكرهه النفس فعدل الى أكل الحرام الذي لا عاد أي متجاوز قدر الرخصة (الثاني) غير باغ الذمة أي طالب لها ولا عاد متجاوز سدا للجوعة عن الحسن وقتادة والربيع ومجاهد وابن زيد (الثالث) غير باغ على مضطر آخر بالاستيلاء عليه ولا عاد في سدا للجوعة (القول الثاني) أن يكون المعنى غير باغ على امام المسلمين في السفر من البغي ولا عاد بالمعصية أي مجاوز طريقة المحققين والكلام في ترجيح أحدهما بين التأويلين على الآخر سيحجى أن

عظيم أخلق ويعبد
غيري وأرزق ويشكر
غيري (انما حرم عليكم
الميتة) أي اكلها
والانتفاع بها وهي التي
ماتت على غير ذكاة
والسمك والجراد
خارجان عنها بالعرف
او استثناء الشرع
خروج الطحال من الدم
(والدم ولحم الخنزير)
انما خص لحمه مع أن
سائر أجزائه أيضا في
حكمه لانه معظم
ما يؤكل من الحيوان
وسائر أجزائه بمنزلة
التابع له (وما أهل به
لغير الله) أي رفع به
الصوت عند ذبحه
للصنم والاهلال أصله
روية الهلال لكن
لما جرت العادة برفع
الصوت بالتكبير عندها
سمى ذلك اهلالاً ثم
قلل لرفع الصوت وان
كان لغيره (فمن اضطر
غير باغ) بالاستئثار
على مضطر آخر
(ولا عاد) سدا لرمق
والجوعة وقيل غير باغ
على الوالي ولا عاد بقطع
الطريق وعلى هذا
لا يباح للعاصي بالسفر وهو ظاهر مذهب الشافعي وقول أحمد رحمهما الله

شاء الله تعالى أما قوله فلا اثم عليه ففيه سؤالان (أحدهما) أن الاكل في تلك الحالة واجب وقوله لا اثم عليه يفيد الإباحة (الثاني) أن المضطر كالملجأ إلى الفعل والملجأ لا يوصف بأنه لا اثم عليه قلنا قد بينا في تفسير قوله فلا جناح عليه أن يطوف بهما أن نفي الاثم قدر مشترك بين الواجب والمندوب والمباح وأيضا فقوله تعالى فلا اثم عليه معناه رفع الحرج والضيق واعلم أن هذا الجائع ان حصلت فيه شهوة الميتة ولم يحصل فيه النفرة الشديدة فإنه يصير ملجأ إلى تناول ما يسد به الرمق كما يصير ملجأ إلى الهرب من السبع اذا أمكنه ذلك أما اذا حصلت النفرة الشديدة فإنه بسبب تلك النفرة يخرج عن أن يكون ملجأ ولزمه تناول الميتة على ما هو عليه من النفار وههنا يتحقق معنى الوجوب أما قوله تعالى في آخر الآية أن الله غفور رحيم ففيه اشكال وهو انه لما قال فلا اثم عليه فكيف يليق أن يقول بعده ان الله غفور رحيم فان الغفران انما يكون عند حصول الاثم والجواب من وجوه (أحدها) ان مقتضى الحرمة قائم في الميتة والدم الا أنه زالت الحرمة لقيام المعارض فلما كان تناوله تناولا لما حصل فيه مقتضى الحرمة عبر عنه بالمغفرة ثم ذكر بعده انه رحيم يعني لاجل الرحمة عليكم ابحت لكم ذلك (وثانيها) لعل المضطر يزید على تناول الحاجة فهو سبحانه غفور بان يغفر ذنبه في تناول الزيادة رحيم حيث أباح في تناول قدر الحاجة (وثالثها) أنه تعالى لما بين هذه الاحكام عقبها بكونه غفورا رحيمالا انه غفور للعصاة اذا تابوا رحيم بالمطيعين المستمرين على نهج حكمه سبحانه وتعالى (النوع الثاني) من الكلام في هذه الآية المسائل

الفقهية التي استنبطها العلماء منها وهي مرتبة على فصول

(الفصل الاول فيما يتعلق بالميتة والكلام فيه مرتب على مقدمة ومقاصد) أما المقدمة ففيها ثلاث مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في أن التحريم المضاف الى الاعيان هل يقتضي الاجمال فقال الكرخي انه يقتضي الاجمال لان الاعيان لا يمكن وصفها بالحل والحرمة فلا بد من صرفها الى فعل من افعالنا فيها وليست جميع أفعالنا فيها محرمة لان تبعيدها عن النفس وعما يجاوز المكان فعل من الافعال فيها وهو غير محرم فاذن لا بد من صرف هذا التحريم الى فعل خاص وليس بعض الافعال أولى من بعض فوجب صيرورة الآية مجملة وأما أكثر العلماء فانهم أصروا على انه ليس من المجملات بل هذه اللفظة تفيد في العرف حرمة التصرف في هذه الاجسام كما أن الذوات لا تملك وانما يملك التصرفات فيها فاذا قيل فلان يملك جارية فهم كل أحد انه يملك التصرف فيها فكذا ههنا وقد استقصينا الكلام فيه في كتاب المحصول في علم الاصول (المسئلة الثانية) لما ثبت الاصل الذي قدمناه وجب أن تدل الآية على حرمة جميع التصرفات الا ما أخرجه الدليل المخصص فان قيل لم لا يجوز تخصيص هذا التحريم بالاكل والذي يدل عليه وجوه (أحدها) أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم أكلها (وثانيها) أنه ورد عقيب قوله كلوا من طيبات ما رزقناكم (وثالثها) ما ورد عن الرسول عليه السلام في خبر شاة ميمونة انما حرم من الميتة أكلها

(فلا اثم عليه) في تناوله
(ان الله غفور) لما فعل
(رحيم) بال رخصة
ان قيل كلمة انما تفيد
قصر الحكم على
ما ذكر وكم من حرام
لم يذكر قلنا المراد
قصر الحرمة على
ما ذكر مما استحلوه
لا مطلقا أو قصر حرمة
على حالة الاختيار
كانه قيل انما حرم عليكم
هذه الاشياء ما لم
تضطروا اليها

(والجواب) عن الاول لانسلم أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم أكلها وعن الثاني أن هذه الآية مستقلة بنفسها فلا يجب قصرها على ما تقدم بل يجب اجراؤها على ظاهرها وعن الثالث أن ظاهرا القرآن مقدم على خبر الواحد لكن هذا انما يستقيم اذا لم يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد ويمكن أن يجاب عنه بان المسلمين انما رجعوا في معرفة وجوه الحرمة الى هذه الآية فدل انعقاد اجماعهم على انها غير مخصوصة ببيان حرمة الاكل وللسائل أن يمنع هذا الاجماع (المسئلة الثالثة) الميتة من حيث اللغة هو الذي خرج من ان يكون حيا من دون نقص بنية ولذلك فرقوا بين المقتول والميت وأما من جهة الشرع فهو غير المذكى اما لانه لم يذبح أو أنه ذبح ولكن لم يكن ذبحه ذكاة وسند ذكر حد الذكاة في موضعه فان قيل كيف يصح ذلك وقد قال تعالى في سورة المائدة حرمت عليكم الميتة والدم ثم ذكر من بعده المتخنة والموقوذة والمتردية فدل هذا على ان غير المذكى منه ما هو ميتة ومنه ما ليس كذلك قلنا لعل الامر كان في ابتداء الشرع على أصل اللغة وأما بعد استقرار الشرع فالميتة ما ذكرناه والله أعلم * أما المقاصد فاعلم أن الخطأ في المسائل المستنبطة من هذه الآية من وجهين (أحدهما) ما أخرجوه عن الآية وهو داخل فيها (والثاني) ما أدخلوه فيها وهو خارج عنها (أما القسم الاول) ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ذهب الشافعي رضي الله عنه في أظهر أقواله الى انه يحرم الانتفاع بصوف الميتة وشعرها وعظمها وقال مالك يحرم الانتفاع بعظمها خاصة وجل الفقهاء اتفقوا على تحريم الانتفاع بشعر الخنزير واحتج هؤلاء بأن هذه الاشياء ميتة فوجب أن يحرم الانتفاع بها انما قلنا انها ميتة لقوله عليه السلام ما بين من حي فهو ميت وهذا الخبر يعم الشعر والعظم والكل وأما الذي يدل على ان العظم ميتة خاصة فقوله تعالى من يحيى العظام وهي رميم وثبت انها كانت حية فعند الموت تصير ميتة واثبت انها ميتة وجب أن يحرم الانتفاع بها لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة اعترض المخالف عليه بأن الشعر والصوف لا حياة فيه لان حكم الحياة الادراك والشعور وذلك مفقود في الشعر ولاجل هذا الكلام ذهب مالك الى تنجيس العظام دون الشعور (والجواب) أن الحياة ليست عبارة عن المعنى المقتضى الادراك والشعور بدليل الآية والخبر أما الآية فقوله تعالى كيف يحيى الارض بعد موتها وأما الخبر فقوله عليه السلام من أحيأ أرضا ميتة فهي له والاصل في الاطلاق الحقيقة فعلمنا أن الحياة في أصل اللغة ليست عبارة عما ذكرتموه بل عن كون الحيوان أو النبات صحيحا في مناجه معتد لا في حاله غير معتزض للفساد والتعفن والتفرق واثبت ذلك ظهرا ندراجه تحت الآية واحتج أبو حنيفة بالقرآن والخبر والاجماع والقياس أما القرآن فقوله تعالى ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثا ومتاعا الى حين حيث ذكرها في معرض المنقاة والامتنان لا يقع بالنجس الذي لا يحل الانتفاع به وأما الخبر فقوله عليه السلام في شاة ميمونة انما حرم من الميتة أكلها وأما الاجماع فهو انهم كانوا يلبسون

جلود الثعالب و يجعلون منها القلانس وعن المخني كانوا لا يرون بجلود السباع وجلود
الميتة اذا دبغت بأسا وما خصوا حال الشعر وعدمه وقول الشافعي كانوا اشارة الى الصحابة
وليس لاحد أن يقول الثعلب عند الشافعي رضى الله عنه حلال فلهذا يقول بابا حته لان
الذكاة شرط بالاتفاق وهو غير حاصل في هذه الثعالب وأما القياس فلان هذه الشعور
والعظام أجسام منتفع بها غير متعرضة للتعفن والفساد فوجب أن يقضى بطهارتها
كالجلود المدبوغة وأما النفع بشعر الخنزير ففي الفقهاء من منع نجاسته وهو الاسلام ثم قالوا
هب ان عموم قوله حرمت عليكم الميتة يقتضى حرمة الانتفاع بالصوف والعظم وغيرهما
الا ان هذه الدلائل تنج انتفاع بها والخاص مقدم على العام فكان هذا الجانب أولى
بالرعاية (المسئلة الثانية) قال أبو حنيفة رضى الله عنه اذا مات في الماء دابة ليس لها نفس
سائلة لم يفسد الماء قل أو كثرو للشافعي رضى الله عنه قولان في الماء القليل واحتجوا
للشافعي بانها حيوانات فاذا ماتت صارت ميتة فيحرم استعمالها بمقتضى الآية واذا حرم
استعمالها بمقتضى الآية وجب الحكم بنجاستها واذا ثبت الحكم بنجاستها وجب الحكم
بنجاسة الماء القليل الذي وقعت هي فيه وأجابوا عنه بانها ميتة ويحرم الانتفاع بها ولكن
لم قلتم انها ميتة كانت كذلك كانت نجسة ثم لم يلزم من نجاستها تنجيس الماء بها واحتجوا
على القول الثاني للشافعي رضى الله عنه بقوله عليه السلام اذا وقع الذباب في اناء أحدكم
فامقلوه ثم انقلوه فان في أحد جناحيه داء وفي الآخر دواء أمر بالمقل فر بما كان الطعام
حارافيموت الذباب فيه فلو كان ذلك سببا للتنجيس لما أمر النبي عليه السلام به (المسئلة
الثالثة) للفتهاء مذاهب سبعة في أمر الدباج فأوسع الناس فيه قول الزهري فانه يجوز
استعمال الجلود بأسرها قبل الدباج و يليه داود فانه قال تطهر كلها بالدباج و يليه مالك فانه
قال يطهر ظاهرها دون باطنها و يليه أبو حنيفة فانه قال يطهر كلها الا جلد الخنزير و يليه
الشافعي فانه قال يطهر الكل الا جلد الكلب والخنزير و يليه الاوزاعي وابو ثور فانهما
يقولان يطهر جلد ما يؤكل لحمه فقط و يليه أحمد بن حنبل رضى الله عنهم فانه قال لا يطهر
منها شيء بالدباج واحتج أحمد بالآية والخبر أما الآية فقوله تعالى حرمت عليكم الميتة أطلق
التحريم وما قبله بحال دون حال وأما الخبر فقول عبد الله بن حكيم أتانا كتاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم قبل وفاته أن لا تتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب أجابوا عن التمسك
بالآية بان تخصيص العموم بخبر الواحد وبالقياس جائز وقد وجدنا ههنا أما خبر
الواحد فقوله عليه الصلاة والسلام أيما هاب دبغ فقد طهر وأما القياس فهو أن بالدباج
يعود الجلد الى ما كان عليه حال الحياة وكما كان حال الحياة طاهرا كذلك بعد الدباج وهذا
القياس والخبر هما معتمد الشافعي رحمه الله (المسئلة الرابعة) اختلفوا في انه هل يجوز
انتفاع بالميتة بالطعام البازي والبهيمة فمنهم من منع منه لانه اذا أطمع البازي ذلك فقد
انتفع بتلك الميتة والآية دالة على تحريم الانتفاع بالميتة فاما اذا أقدم البازي من عند

نفسه على أكل الميتة فهل يجب علينا منعه أم لا فيه احتمالان (المسئلة الخامسة)
 اختلفوا في دهن الميتة وود كهاهل يجوز الاستصباح به أم لا وهذا ينظر فيه فان كان ذلك
 مما حلت له الحياة أو في جلته ما هو هذا حاله فالظاهر يقتضي المنع منه وان لم يكن كذلك فهو
 خارج من جملة الميتة وانما يحرم ذلك لدليل سوى الظاهر وعن عطاء بن جابر قال لما قدم
 الرسول صلى الله عليه وسلم مكة أتاه الذين يجمعون الاوداك فقالوا يا رسول الله انا نجمع
 الاوداك وهي من الميتة وغيرها وانما هي للاديم والسفن فقال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها فمنهاهم عن ذلك
 وأخبرهم بأن تحريمه اياها على الاطلاق أوجب تحريم بيعها كما أوجب تحريم أكلها
 (المسئلة السادسة) الظاهر يقتضي حرمة السمك والجراد الا انها خصا بالخبر عن ابن عمر
 رضى الله عنه قال عليه الصلاة والسلام أحلت لنا ميتتان ودمان أما الميتتان فالجراد
 والنون وأما الدمان فالطحال والكبد وعن جابر في قصة طويلة ان البحر ألقى اليهم حوتا
 فأكلوا منه نصف شهر فلما رجعوا أخبروا النبي عليه الصلاة والسلام بذلك فقال هل
 عندكم منه شيء تطعموني وقال عليه الصلاة والسلام في صفة البحر هو الطهور ماؤه الحل
 ميتته وأيضاً فإنه ثبت بالتواتر عن الرسول عليه الصلاة والسلام حل السمك واختلفوا
 في السمك الطافي وهو الذي يموت في الماء حتف انفه فقال مالك والشافعي رضى الله عنهما
 لا بأس به وقال أبو حنيفة وأصحابه والحسن بن صالح انه مكروه واختلفت الصحابة في هذه
 المسئلة أيضاً فعن علي رضى الله عنه أنه قال ما طفا من صيد البحر فلا تأكله وهذا أيضاً
 مروى عن ابن عباس وجابر بن عبد الله وروى عن أبي بكر الصديق رضى الله عنه وأبي
 أيوب اباخه وروى أبو بكر الرازي روايات مختلفة عن جابر بن عبد الله أنه عليه الصلاة
 والسلام قال ما ألقى البحر أوجرد عنه فكلوه ومامات فيه وطفافلاتاً كاه وأما الشافعي
 رضى الله عنه فقد احتج بالآية والخبر والمعقول أما الآية فقوله تعالى أحل لكم صيد البحر
 وطعامه وهذا السمك الطافي من طعام البحر فوجب حله وأما الخبر فقوله عليه الصلاة
 والسلام أحلت لنا ميتتان السمك والجراد وهذا مطلق وقوله في البحر هو الطهور ماؤه
 الحل ميتته وهذا عام وروى عن أنس رضى الله عنه انه عليه الصلاة والسلام قال كل ما
 طفا على البحر (المسئلة السابعة) قال الشافعي وأبو حنيفة رضى الله عنهما لا بأس بأكل
 الجراد كله ما أخذه وما وجدته وروى عن مالك رضى الله عنه ان ما وجد ميتة لا يحل وأما
 ما أخذ حيا ثم قطع رأسه وشوى أكل وما أخذ حيا فغفل عنه حتى يموت لم يؤكل حية مالك
 ظاهر الآية ووجه الشافعي وأبي حنيفة قوله عليه الصلاة والسلام أحلت لنا ميتتان السمك
 والجراد فوجب حملهما على الاطلاق فتبين بذلك أن قطع رأسه أن جعل له ذكاة فهو
 كالشاة المذكاة في أنه لا يكون ميتة فلا يكون لقوله عليه الصلاة والسلام أحلت لنا ميتتان فأئدة
 وقال عبد الله بن أبي أوفى غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات نأكل

الجراد ولا تأكل غيره فلم يفرق بين ميتة وبين مقتوله (المسئلة الثامنة) اختلفوا في الجنين اذا خرج ميتا بعد ذبح الام فقال أبو حنيفة لا يؤكل الا أن يخرج حيا فيذبح وهو قول حماد وقال الشافعي وأبو يوسف ومحمد انه يؤكل وهذا هو المروي عن علي وابن مسعود وابن عمر وقال مالك ان تم خلقه ونبت شعره أكل والالم يؤكل وهو قول سعيد بن المسيب واحتج أبو حنيفة بظاهر هذه الآية وهو أنه ميتة فوجب أن يحرم قال الشافعي أخصص هذا العموم بالخبر والقياس أما الخبر فهو أنا أجمعنا على أن المذكي مباح وهذا مذكي لما روى أبو سعيد الخدري وأبو الدرداء وأبو امامة وكعب بن مالك وابن عمر وأبو أيوب وأبو هريرة رضي الله عنهم عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ذكاة الجنين ذكاة أمه وتقريره أن كون الذكاة سببا للإباحة حكم شرعي فجاز أن تكون ذكاة الجنين حاصلة شرعا بتحصيل ذكاة أمه أجاب الحنفيون بأن قوله ذكاة الجنين ذكاة أمه يحتمل أن يريد به ان ذكاة أمه ذكاة له ويحتمل أن يريد به ايجاب تذكيتة كما تذكى أمه وانه لا يؤكل بغير ذكاة كقوله تعالى وجنته عرضها السموات والارض ومعناه كعرض السموات والارض وكقول القائل قولي قولي ومذهبي مذهبك وانما المعنى قولي كقولك ومذهبي كذهبك وقال الشاعر فعيناك عيناها وجيدك جيدها * واذا ثبت ما ذكرنا كان أحد الاحتمالين ايجاب تذكيتة وانه لا يؤكل غير مذكي في نفسه والآخر ان ذكاة أمه تنبج أكله واذا كان كذلك لم يجز تخصيص الامر بل يجب حمله على المعنى الموافق للآية أجاب الشافعي رضي الله عنه من وجوه (أحدها) ان على الاحتمال الذي ذكرتموه لا بد فيه من اضمار وهو ان ذكاة الجنين كذكاة أمه والاضمار خلاف الاصل (وثانيها) انه لا يسمى جنينا الاحال كونه في بطن أمه ومتى ولد لا يسمى جنينا والنبي عليه الصلاة والسلام انما اثبت له الذكاة حال كونه جنينا فوجب أن يكون في تلك الحالة مذكي بذكاتها (وثالثها) ان حمل الخبر على ما ذكرت من ايجاب ذكاته اذا خرج حيا تسقط فائدته لان ذلك معلوم قبل وروده (ورابعها) ما روى عن أبي سعيد انه عليه الصلاة والسلام سئل عن الجنين يخرج ميتا قال ان شئتم فكلوه فان ذكاته ذكاة أمه وأما القياس فمن وجوه (أحدها) أنا أجمعنا على أن من ضرب بطن امرأة فماتت وألقت جنينا ميتا لم ينفرد الجنين بحكم نفسه ولو خرج الولد حيا ثم مات انفرد بحكم نفسه دون أمه في ايجاب الغرة فكذلك جنين الحيوان اذا مات عن ذبح أمه وخرج ميتا كان تبعه بالام في الذكاة واذا خرج حيا لم يؤكل حتى يذكي (وثانيها) ان الجنين حال اتصاله بالام في حكم عضو من أعضائها فوجب أن يحمل بذكاتها كسائر الأعضاء (وثالثها) الواجب في الولد أن يتبع الام في الذكاة كما يتبع الولد الام في العتاق والاستيلاء والكتابة ونحوها (المسئلة التاسعة) ما قطع من الحي من الابعاض فهو محرم لانه ميتة فوجب أن يكون حراما انما قلنا انه ميتة للنص والمعقول أما النص فقوله عليه الصلاة والسلام ما أبين من حي فهو ميت وأما المعقول فهو ان ذلك

البعض كان حيالا انه يدرك الالم واللذة وبالقطع زال ذلك الوصف فصار ميتا فوجب أن يحرم لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة (المسئلة العاشرة) اختلفوا في ان ذبح ما لا يؤكل لحمه هل يستعقب طهارة الجلد فعند الشافعي رضى الله عنه لا يستعقبه لان هذا الذبح لا يستعقب حل الاكل فوجب أن لا يستعقب الطهارة كذبح المجوسى وعند أبي حنيفة يستعقبه (القسم الثانى) مما دخل فى الآية وليس منها وفيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أن قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم وحرمت عليكم الميتة لا يقتضى تحريم مامات فيه من المائعات وانما يقتضى تحريم عين الميتة وما جاور الميتة فلا يسمى ميتة فلا يتناوله لفظ التحريم كالسمن اذا وقعت فيه فأرة وماتت فانه لا يتناولها هذا الظاهر وجلة الكلام فى هذا الباب تدور على فصلين (أحدهما) أما الذى نجس بمجاورته الميتة فيحرم وأما الذى لا ينجس فلا يحرم (والثانى) ان الذى ينجس كيف الطريق الى تطهيره (المسئلة الثانية) سأل عبد الله بن المبارك أبا حنيفة عن طائر وقع فى قدر مطبوخ فأت فقال أبو حنيفة لأصحابه ماترون فيها فذكروا له عن ابن عباس ان اللحم يؤكل بعد ما يغسل ويراق المرق فقال أبو حنيفة بهذا نقول على شريطة ان كان وقع فيها فى حال سكونها كما فى هذه الرواية وان كان وقع فى حال غلبا نهالم يؤكل اللحم ولا المرق قال ابن المبارك ولم ذاك قال لانه اذا سقط فيها فى حال غلبانها مات فقد داخل الميتة اللحم واذا وقع فيها فى حال سكونها مات فانما رشحت الميتة اللحم قال ابن المبارك وعقد بيده ثلاثين هذا زرين بالفارسية يعنى المذهب وروى ابن المبارك مثل هذا عن الحسن (المسئلة الثالثة) قال أبو حنيفة لبن الشاة الميتة وأنفختها طاهرتان وقال الشافعي ومالك لا يحل هذا اللبن والانفحة وقال الليث لا تؤكل البيضة التى تخرج من دجاجة ميتة واعلم أن الشافعي رضى الله عنه لا يتمسك فى هذه المسئلة بظاهر قوله حرمت عليكم الميتة لان اللبن لا يوصف بأنه ميتة فوجب الرجوع فيه نقيا واثباتا الى دلائل أخرى معتمد الشافعي ان اللبن لو كان مجموعا فى اناء فسقط فيه شئ من الميتة ينجس فكذلك اذا مات وهو فى ضرعها وهكذا الخلاف فى الانفحة أما البيض اذا أخرج من جوف الدجاج فهو طاهر اذا غسل ويحل أكله لان القشرة اذا صلبت حجزت بين الماء كحل وبين الميتة فتحل ولذلك لو كانت البيضة غير منعقدة لحرمت وانحتم هذا الفصل بمسائل مشتركة بين القسمين (المسئلة الاولى) اختلف المتكلمون فى ان الميتة هل تكون ميتة بمعنى الموت فمنهم من أثبت الموت بمعنى مضاد للحياة على ما قال تعالى هو الذى خلق الموت والحياة ومنهم من قال انه عدم الحياة عما من شأنه أن يقبل الحياة وهذا أقرب (المسئلة الثانية) اختلفوا فى ان حرمة الميتة هل تقتضى نجاستها والحق ان حرمة الانتفاع لا تقتضى النجاسة لانه لا يمتنع فى العقل أن يحرم الانتفاع بها ويحل الانتفاع بما جاورها الا انه قد ثبت بالاجماع ان الميتة نجسة (الفصل الثانى فى تحريم الدم وفيه مسئلتان) (المسئلة الاولى) الشافعي رضى الله عنه

حرم جميع الدماء سواء كان مسفوحا أو غير مسفوح وقال أبو حنيفة دم السمك ليس
بمحرم أما الشافعي فإنه تمسك بظاهر هذه الآية وهو قوله إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم
الخنزير وهذا دم فوجب أن يحرم وأبو حنيفة تمسك بقوله تعالى قل لا أجد فيما أوحى إلى
محرمات على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا فصرح بأنه لم يجد شيئا من
المحرمات إلا هذه الأمور فالدم الذي لا يكون مسفوحا وجب أن لا يكون محرما بمقتضى
هذه الآية فاذن هذه الآية خاصة وقوله حرمت عليكم الميتة والدم عام والخاص مقدم على
العام أجاب الشافعي رضي الله عنه بأن قوله قل لا أجد فيما أوحى إلى محرمات ليس فيه دلالة
على تحليل غير هذه الأشياء المذكورة في هذه الآية بل على أنه تعالى ما بين له إلا تحريم هذه
الأشياء وهذا لا ينافي أن يبين له بعد ذلك تحريم ما عداها فلعل قوله تعالى إنما حرم عليكم
الميتة نزلت بعد ذلك فكان ذلك بيانا لتحريم الدم سواء كان مسفوحا أو غير مسفوح إذا
ثبت هذا وجب الحكم بحرمة جميع الدماء ونجاستها فتجب إزالة الدم عن اللحم ما أمكن
وكذا في السمك وأي دم وقع في الماء والثوب فإنه ينجس ذلك المورد (المسئلة الثانية)
اختلفوا في قوله عليه الصلاة والسلام أحلت لنا ميتتان ودمان الطحال والكبد هل
يطلق اسم الدم عليهما فيكون استثناء صحيحا أم لا فمنهم من منع ذلك لأن الكبد يجري
مجري اللحم وكذا الطحال وإنما يوصفان بذلك تشبيها ومنهم من يقول هو كالدم الجامد
ويستدل عليه بالحديث

(الفصل الثالث) في الخنزير وفيه مسائل (المسئلة الاولى) أجمعت الامة على ان الخنزير
بجميع أجزائه محرم وإنما ذكر الله تعالى لحمه لأن معظم الانتفاع متعلق به وهو كقوله إذا
نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع فخص البيع بالنهي لما كان
هو أعظم المهمات عندهم أما شعر الخنزير فغير داخل في الظاهر وإن أجمعوا على تحريمه
وتنجيسه واختلفوا في أنه هل يجوز الانتفاع به للخرز فقال أبو حنيفة ومحمد يجوز وقال
الشافعي رحمه الله لا يجوز وقال أبو يوسف أكره الخرز به وروى عنه الإباحة حجة أبي حنيفة
ومحمد أن نرى المسلمين يقرون الأساكفة على استعماله من غير تكبير ظهر منهم ولأن الحاجة
ماسة إليه وإذا قال الشافعي في دم البراغيث أنه لا ينجس الثوب لمشقة الاحتراز فهل يجوز
مثله في شعر الخنزير إذا خرز به (المسئلة الثانية) اختلفوا في خنزير الماء قال ابن أبي ليلى
ومالك والشافعي والأوزاعي لا بأس بأكل شيء يكون في البحر وقال أبو حنيفة وأصحابه
لا يؤكل حجة الشافعي قوله تعالى أحل لكم صيد البحر وطعامه وحجة أبي حنيفة أن هذا
خنزير فيحرم لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وقال الشافعي الخنزير
إذا أطلق فإنه يتبادر إلى الفهم خنزير البر لا خنزير البحر كما أن اللحم إذا أطلق يتبادر إلى
الفهم لحم غير السمك لا لحم السمك بالاتفاق ولأن خنزير الماء لا يسمى خنزيرا على الإطلاق
بل يسمى خنزير الماء (المسئلة الثالثة) للشافعي رضي الله عنه قولان في أنه هل يغسل

الاناء من ولو غ الخنزير سبعة (أحدهما) نعم تشبيهه بالكلب (والثاني) لالان ذلك التشديد
 انما كان فطما لهم عن مخالطة الكلاب وهم ما كانوا يخاطبون الخنزير فظهر الفرق
 (الفصل الرابع في تحريم ما أهل به لغير الله) من الناس من زعم ان المراد بذلك ذبائح عبدة
 الاوثان الذين كانوا يذبحون لاوثانهم كقوله تعالى وما ذبح على النصب وأجازوا ذبيحة
 النصراني اذا سمي عليها باسم المسيح وهو مذهب عطاء ومكحول والحسن والشعبي وسعيد
 ابن المسيب وقال مالك والشافعي وأبو حنيفة وأصحابه لا يحل ذلك والحجة فيه انهم اذا
 ذبحوا على اسم المسيح فقد أهلوا به لغير الله فوجب أن يحرم وروى عن علي بن أبي طالب
 رضي الله عنه انه قال اذا سمعتم اليهود والنصارى يهلون لغير الله فلا تأكلوا واذا لم
 تسمعوهم فكلوا فان الله تعالى قد أحل ذبائحهم وهو يعلم ما يقولون واحتج المخالف
 بوجوه (الاول) انه تعالى قال وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وهذا عام (الثاني) أنه
 تعالى قال وما ذبح على النصب فدل على أن المراد بقوله وما أهل به لغير الله هو المراد بقوله
 وما ذبح على النصب (الثالث) ان النصراني اذا سمي الله تعالى وانما يريد به المسيح فاذا
 كانت ارادته اذ ذبح لم تمنع حل ذبيحته مع انه يهل به لغير الله فكذلك ينبغي أن يكون حكمه
 اذا أظهر ما يضره عند ذكر الله و ارادته المسيح (والجواب عن الاول) ان قوله وطعام
 الذين أوتوا الكتاب حل لكم عام وقوله وما أهل به لغير الله خاص والخاص مقدم على
 العام (وعن الثاني) ان قوله وما ذبح على النصب لا يقتضي تخصيص قوله وما أهل به لغير
 الله لانهما آيتان متباينتان ولا مساواة بينهما (وعن الثالث) انا انما كلفنا بالظاهر
 لا بالباطن فاذا ذبح على اسم الله وجب أن يحل ولا سبيل لنا الى الباطن
 (الفصل الخامس) القائلون بأن كلمة انما للحصر اتفقوا على ان ظاهر الآية يقتضي أن
 لا يحرم سوى هذه الاشياء لكننا نعلم ان في الشرع أشياء أخرى سواها من المحرمات فتصير كلمة
 انما متروكة الظاهر في العمل ومن قال انها لا تفيد الحصر فلا شك زائل
 (الفصل السادس في المضطر) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال الشافعي رضي الله عنه
 قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد معناه ان من كان مضطرا ولا يكون موصوفا بصفة
 البغي ولا بصفة العدوان البتة فأكل فلا اثم عليه وقال ابو حنيفة معناه فمن اضطر
 فأكل غير باغ ولا عاد في الاكل فلا اثم عليه فخصص صفة البغي والعدوان بالاكل ويتفرع
 على هذا الاختلاف ان العاصي بسفره هل يترخص أم لا فقال الشافعي رضي الله عنه
 لا يترخص لانه موصوف بالعدوان فلا يندرج تحت الآية وقال ابو حنيفة بل يترخص
 لانه مضطر غير باغ ولا عاد في الاكل فيندرج تحت الآية واحتج الشافعي على قوله بهذه
 الآية و بالمعقول أما الآية فهي انه سبحانه وتعالى حرم هذه الاشياء على الكل بقوله
 حرمت عليكم الميتة والدم ثم أباهما للمضطر الذي يكون موصوفا بأنه غير باغ ولا عاد
 والعاصي بسفره غير موصوف بهذه الصفة لان قولنا فلان ليس بمتعدنقيض لقولنا فلان

متعدو يكفى في صدقه كونه متعديا في أمر مامن الامور سواء كان في السفر أو في الاكل
أو في غيرهما وإذا كان اسم المتعدى يصدق بكونه متعديا في أمر ما أى أمر كان وجب
أن يكون قولنا فلان غير متعد لا يصدق الا اذا لم يكن متعديا في شئ من الاشياء البتة فاذا
قولنا غير باغ ولا عاد لا يصدق الا اذا انتفى عنه صفة التعدى من جميع الوجوه والعاصى
بسفره متعد بسفره فلا يصدق عليه كونه غير عاد واذا لم يصدق عليه ذلك وجب بقاؤه تحت
الآية وهو قوله حرمت عليكم الميتة والدم أقصى ما في الباب أن يقال هذا بشكل بالعاصى
في سفره فانه يترخص مع انه موصوف بالعدوان لكننا نقول انه عام دخله التخصيص في هذه
الصورة والفرق بين الصورتين ان الرخصة اعانة على السفر فاذا كان السفر معصية كانت
الرخصة اعانة على المعصية أما اذا لم يكن السفر في نفسه معصية لم تكن الاعانة عليه اعانة
على المعصية فظهر الفرق واعلم ان القاضي وأبا بكر الرازى نقلتا عن الشافعى أنه قال في
تفسير قوله غير باغ ولا عاد أى غير باغ على امام المسلمين ولا عاد بأن لا يكون سفره في معصية
ثم قال في تفسير الآية غير باغ ولا عاد في الاكل أولى مما ذكره الشافعى رضى الله عنه وذلك
لان قوله غير باغ ولا عاد شرط والشرط بمنزلة الاستثناء في انه لا يستقل بنفسه فلا بد من
تعلقه بمذكور وقد علمنا انه لا مذكور الا الاكل لاننا بينا أن معنى الآية فمن اضطر فأكل
غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه واذا كان كذلك وجب أن يكون متعلقا بالاكل الذى هو في
حكم المذكور دون السفر الذى هو البتة غير مذكور واعلم أن هذا الكلام ضعيف وذلك
لاننا بينا ان قوله غير باغ ولا عاد لا يصدق الا اذا انتفى عنه البغى والعدوان في كل الامور
فيدخل فيه نفي العدوان بالسفر ضمنا ولا نقول اللفظ يدل على التعيين وأما تخصيصه
بالاكل فهو وتخصيص من غير ضرورة فكان على خلاف الاصل ثم الذى يدل على أنه لا يجوز
صرفه الى الاكل وجوه (أحدها) أن قوله غير باغ ولا عاد حال من الاضطرار فلا بد وأن
يكون وصف الاضطرار باقيا مع بقاء كونه غير باغ ولا عاد فلو كان المراد بكونه غير باغ ولا
عاد كونه كذلك في الاكل لاستحال أن يبقى وصف الاضطرار معه لانه حال الاكل لا يبقى
وصف الاضطرار (وثانيها) ان الانسان ينفر بطبعه عن تناول الميتة والدم وما كان
كذلك لم يكن هناك حاجة الى النهى عنه فصرف هذا الشرط الى التعدى في الاكل
يخرج الكلام عن الفائدة (وثالثها) أن كونه غير باغ ولا عاد يفيد نفي ماهية البغى ونفي
ماهية العدوان وهذه الماهية انما تنتفى عند انتفاء جميع افرادها والعدوان في الاكل
أحد افراد هذه الماهية وكذا العدوان في السفر فرد آخر من افرادها فاذا نفي العدوان
يقضى نفي العدوان من جميع هذه الجهات فكان تخصيصه بالاكل غير جائز وأما
الشافعى رضى الله عنه فانه لا يخصصه بنفي العدوان في السفر بل يحمله على ظاهره وهو نفي
العدوان من جميع الوجوه وذلك يستلزم نفي العدوان في السفر وحينئذ يتحقق مقصوده
(ورابعها) أن الاحتمال الذى ذكرناه تأيد بآية أخرى وهى قوله تعالى فمن اضطر في مخبئة

غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم فبين في هذه الآية أن المضطر انما يترخص اذا لم يكن متجانفا لاثم وهو الذي قلناه من ان الآية تقتضي أن لا يكون موصوفا بالبغى والعدوان في أمر من الامور واحتج أبو حنيفة رضي الله عنه بوجوه (أحدها) قوله تعالى في آية أخرى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وهذا الشخص مضطر فوجب أن يترخص (وثانيها) قوله تعالى ولا تقتلوا أنفسكم ان الله كان بكم رحيمًا وقال ولا تناقوا بأيديكم الى التهلكة والامتناع من الاكل سعى في قتل النفس والقاء للنفس في التهلكة فوجب أن يحرم (وثالثها) روى أنه عليه السلام رخص للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلاثة أيام ولياليها ولم يفرق فيه بين العاصي والمطيع (ورابعها) أن العاصي بسفره اذا كان نائما فأشرف على غرق أو حرق يجب على الحاضر الذي يكون في الصلاة أن يقطع صلاته لانجائه من الغرق أو الحرق فلا ينبغي عليه في هذه الصورة أن يسعى في انقاذ المهجأة أولى (وخامسها) أن العاصي بسفره له أن يدفع اسباب الهلاك كالقيل والجمل الصول والحية والعقرب بل يجب عليه فكذا ههنا (وسادسها) أن العاصي بسفره اذا اضطر فلو أباح له رجل شيئا من ماله فانه يحل له ذلك بل يجب عليه فكذا ههنا والجامع دفع الضرر عن النفس (وسابعها) أن المؤنة في دفع ضرر الناس أعظم في الوجوب من كل ما يدفع المرء من المضار عن نفسه فكذلك يدفع ضرر الهلاك عن نفسه بهذا الاكل وان كان عاصيا (وثامنها) أن الضرورة تبيح تناول طعام الغير من دون الرضا بل على سبيل القهر وهذا تناول محرم لولا الاضطرار فكذا ههنا أجاب الشافعي عن التمسك بالعمومات بأن دليلنا النافي للترخص أخص من دلائلهم المرخصة والخاص مقدم على العام وعن الوجوه القياسية بانه يمكنه الوصول الى استباحة هذه الرخص بالتوبة واذا لم يتب فهو الجاني على نفسه ثم عارض هذه الوجوه بوجه قوى وهو ان الرخصة اعانة على السفر فاذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية وذلك محال لان المعصية ممنوع منها والاعانة سعى في تحصيلها والجمع بينهما متناقض والله أعلم (المسئلة الثانية) قال الشافعي وأبو حنيفة وأصحابه لا يأكل المضطر من الميتة الا قدر ما يمسك رمقه وقال عبد الله بن الحسن العنبري يأكل منها ما يسد جوعته وعن مالك يأكل منها حتى يشبع ويتزود فان وجد غنى عنها طرحتها والا قرب في دلالة الآية ما ذكرناه أولا لان سبب الرخصة اذا كان الاجاء فتي ارتفع الاجاء ارتفعت الرخصة كما لو وجد الحلال لم يجزله تناول الميتة لارتفاع الاجاء الى أكلها الوجودا لحلال فكذلك اذا زال الاضطرار بأكل قدر منه فالزائد محرم ولا اعتبار في ذلك بسد الجوعة على ما قاله العنبري لان الجوعة في الابتداء لا تبيح أكل الميتة اذا لم يخف ضررا بتركه فكذا ههنا ويدل عليه أيضا انه لو كان معه من الطعام مقدار ما اذا أكله أمسك رمقه لم يجزله أن يتناول الميتة فاذا أكل ذلك الطعام وزال خوف التلف لم يجزله أن يأكل الميتة فكذا اذا أكل من الميتة ما زال معه خوف الضرر

وجب أن يحرم عليه الأكل بعد ذلك (المسئلة الثالثة) اختلفوا في المضطر اذا وجد كل ما بعد من المحرمات فلا كثرون من العلماء خيروا بين الكل لان الميتة والدم ولحم الخنزير سواء في التحريم والاضطرار فوجب ان يكون مخيرا في الكل وهذا هو الالقي بظاهر هذه الآية وهو أولى من قول من أوجب أن يتناول الميتة دون لحم الخنزير ويعد لحم الخنزير أعظم شأنًا في التحريم (المسئلة الرابعة) اختلفوا في المضطر الى الشرب اذا وجد خيرا أو من غص بلقمة فلم يجد ماء يسيغه ووجد الخمر فنهى من أباحه بالقياس على هذه الصورة فان الله تعالى انما أباح هذه المحرمات ابقاء للنفس ودفعاً للهلاك عنها فكذلك في هذه الصورة وهذا هو الأقرب الى الظاهر والقياس وهو قول سعيد بن جبيرة وأبي حنيفة وقال الشافعي رضي الله عنه لا يشرب لانه يزيد عطشا وجوعا ويذهب عقله وأجيب عنه بأن قوله لا يزيد العطشا وجوعا مكابرة وقوله يزيل العقل فكلامنا في القليل الذي لا يكون كذلك (المسئلة الخامسة) اختلفوا اذا كانت الميتة يحتاج الى تناولها للعلاج اما بانفرادها أو بوقوعها في بعض الادوية المركبة فأباحه بعضهم للنص والمعنى أما النص فهو انه أباح للعربيين شرب أبوال الابل وألبانها للتداوي وأما المعنى فن وجوه (الاول) ان الترياق الذي جعل فيه لحوم الافاعي مستطاب فوجب أن يحل لقوله تعالى أحل لكم الطيبات غاية ما في الباب أن هذا العموم مخصوص ولكن لا يقدح في كونه حجة (الثاني) ان أباح حنيفة لما عفا عن قدر الدرهم من النجاسة لاجل الحاجة والشافعي عفا عن دم البراغيث للحاجة فلم لا يحكمان بالعفو في هذه الصورة للحاجة (الثالث) انه تعالى أباح أكل الميتة لمصلحة النفس فكذا ههنا ومن الناس من حرره واحتج بقوله عليه السلام ان الله تعالى لم يجعل شفاء أمتي فيما حرم عليهم وأجاب الاولون بان التمسك بهذا الخبر انما يتم لو ثبت انه يحرم عليه تناوله والنزاع ليس الا فيه (المسئلة السادسة) اختلفوا في التداوي بالخمر واعلم أن الحاجة الى ذلك التداوي ان انتهت الى حد الضرورة فقد تقدم حكمه في المسئلة الرابعة فان لم تنته الى حد الضرورة فقد تقدم حكمه في المسئلة الخامسة (الحكم الثاني) * قوله تعالى (ان الذين يكتُمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا اولئك ما يأكلون في بطونهم الا النار ولا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكهم ولهم عذاب عليم) اعلم أن في قوله ان الذين يكتُمون مسائل (المسئلة الاولى) قال ابن عباس نزلت هذه الآية في رؤساء اليهود كعب بن الاشرف وكعب بن أسد ومالك بن الصيف وحي بن اخطب وأبي ياسر بن اخطب كانوا يأخذون من اتباعهم الهدايا فلما بعث محمد عليه السلام خافوا انقطاع تلك المنافع فكتموا أمر محمد عليه السلام وأمر شرأفة فنزلت هذه الآية (المسئلة الثانية) اختلفوا في انهم أي شيء كانوا يكتُمون ف قيل كانوا يكتُمون صفة محمد صلى الله عليه وسلم ونعته والبشارة به وهو قول ابن عباس وقتادة والسدي والاصم وأبي مسلم وقال الحسن كتموا الاحكام وهو كقوله تعالى ان كثير من الاحبار

(ان الذين يكتُمون ما أنزل الله من الكتاب) المشتمل على فنون الاحكام التي من جملتها أحكام المحللات والمحرمات حسبما ذكر آنفا وقال ابن عباس رضي الله عنهما نزلت في رؤساء اليهود حين كتوانعت النبي صلى الله عليه وسلم (ويشترون به) أي يأخذون بدله (ثمنا قليلا) عوضا حقيرا وقد مر سر التعبير عن ذلك بالثمن الذي هو وسيلة في عقود المعاوضة وقوله تعالى (اولئك) اشارة الى الموصول باعتبار اتصافه بما في حيز الصلة من الوصفين الشنيعين المميزين لهم عن عداهم اكل تمييز الجاعلين اياهم بحيث كأنهم حضار مشاهدون علماهم عليه وما فيه من معنى البعد لا يذان غاية بعد منزلتهم في الشر والفساد وهو مبتدأ خبره قوله تعالى (ما يأكلون في بطونهم الا النار) والجملة خبر

والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل و يصدون عن سبيل الله (المسئلة الثالثة)
 اختلفوا في كيفية الكتمان فالروى عن ابن عباس انهم كانوا محرفين يحرفون التوراة
 والانجيل وعند المتكلمين هذا منتهى لانهم كانوا كتابين بلغا في الشهرة والتواتر الى حيث
 يتعذر ذلك فيهما بل كانوا يكتمون التأويل لانه قد كان فيهم من يعرف الايات الدالة على
 نبوة محمد عليه السلام وكانوا يذكرون لها تأويلات باطلة ويصرفونها عن محاملها
 الصحيحة الدالة على نبوة محمد عليه السلام فهذا هو المراد من الكتمان فيصير المعنى ان الذين
 يكتمون معاني ما أنزل الله من الكتاب أمأقوله تعالى ويشترون به ثمنا قليلا ففيه مسائل
 (المسئلة الاولى) الكناية في به يجوز أن تعود الى الكتمان والفعل يدل على المصدر ويحتمل
 أن تكون عائدة الى ما أنزل الله ويحتمل أن تكون عائدة الى المكتوم (المسئلة الثانية)
 معنى قوله ويشترون به ثمنا قليلا كقوله ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا وقدمر ذلك وبالجملة
 فكان غرضهم من ذلك الكتمان أخذ الاموال بسبب ذلك فهذا هو المراد من اشتراهم
 بذلك ثمنا قليلا (المسئلة الثالثة) انما سماء قليلا اما لانه في نفسه قليل واما لانه بالاضافة
 الى ما فيه من الضرر العظيم قليل (المسئلة الرابعة) من الناس من قال كان غرضهم من
 ذلك الكتمان أخذ الاموال من عوامهم وأتباعهم وقال آخرون بل كان غرضهم من
 ذلك أخذهم الاموال من كبرائهم وأغنيائهم الذين كانوا ناصرين لذلك المذهب وليس
 في الظاهر أكثر من اشتراهم بذلك الكتمان الثمن القليل وليس فيه بيان من طمعوا فيه
 وأخذوا منه فالكلام مجمل وانما يتوجه الطمع في ذلك الى من يجمع اليه الجهل وقلة
 المعرفة المتمكن من المال والشح على المألوف في الدين فينزل عليه ما يلمس منه فهذا هو
 معلوم بالعادة واعلم أنه سبحانه وتعالى لما ذكر هذه الحكاية عنهم ذكر الوعيد على ذلك من
 وجوه (اولها) قوله تعالى أولئك ما يأكلون في بطونهم الا النار وفيه مسئلتان (المسئلة
 الاولى) قال بعضهم ذكر البطن ههنا زيادة بيان لانه يقال أكل فلان المال اذا بذره
 وأفسده وقال آخرون بل فيه فائدة فقوله في بطونهم أي ملء بطونهم يقال أكل فلان
 في بطنه وأكل في بعض بطنه (المسئلة الثانية) قيل ان أكلهم في الدنيا وان كان طيبا في
 الحال فعاقبته النار فوصف بذلك كقوله ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما انما
 يأكلون في بطونهم نارا عن الحسن والربيع وجماعة من أهل العلم وذلك لانه لما أكل
 ما يوجب النار فكأنه أكل النار كما روى في حديث آخر الشارب من آنية الذهب
 والفضة انما يجر جر في بطنه نار جهنم وقوله اني أراني أعصر خيرا اي عذابا فسماه باسم
 ما يؤل اليه وقيل انهم في الآخرة يأكلون النار لا كلهم في الدنيا الحرام عن الاصم
 (وثانيها) قوله تعالى ولا يكلمهم الله فظاهره انه لا يكلمهم أصلا لكنه لما أورد موردا
 الوعيد فهم منه ما يجري مجرى العقوبة لهم وذكر وافي ثلثة أوجه (الاول) انه قد دلت
 الدلائل على انه سبحانه وتعالى يكلمهم وذلك قوله فور بك لنسئلنهم أجمعين عما كانوا يعملون

لان أو اسم الإشارة مبتدأ
 ثان أو بدل من الاول
 والخبر ما يأكلون الخ ومعنى
 أكلهم النار انهم يأكلون
 في الحال ما يستتبع النار
 ويستلزمها فكأنه عين
 النار وأكله أكلها كقوله
 أكلت دما ان لم أرعك
 بضرة بعيدة مهوى القرط
 طيبة النشر أو يأكلون
 في المال يوم القيامة عين
 النار عقوبة على أكلهم
 الرشاش في الدنيا وفي
 بطونهم متعلق بياكلون
 وفأذنه تأكيد الاكل
 وتقريره ببيان مقرر المأكل
 وقيل معناه ملء بطونهم
 كما في قولهم أكل في بطنه
 وأكل في بعض بطنه ومنه
 كوا في بعض بطونكم تعفوا
 فلا بد من الالتجاء الى تعليقه
 بمحذوف وقع حالا مقدره
 من النار مع تقديمه على
 حرف الاستثناء والافتعال
 بياكلون يؤدى الى قصر
 ما يأكلونه الى الشبع على
 النار والمقصود قصر ما
 يأكلونه مطلقا عليها (ولا
 يكلمهم الله يوم القيامة)
 عبارة عن غضبه
 العظيم عليهم وتعريض
 بحر مانهم ما أتيح للمؤمنين

من فنون الكرامات السنية والزلفى (ولا يزكهم) لا يثني عليهم (ولهم) مع ما ذكر (عذاب أليم) مؤلم

(أو لك) إشارة الى ما
أشير اليه بنظيره بالاعتبار
المدكور خاصة لامع
ما يتلوه من أحوالهم
الفضيلة اذ لا دخل لها
في الحكم الذي يراد اثباته
ههنا فان المقصود تصوير
ما بأشروه من المعاملة
بصورة قبيحة تنفر منها
الطباع ولا يتعاطاها
عاقلا أصلا ببيان حقيقة
ما نبذوه واظهروا كنهه
ما أخذوه وابدأ فظاعة
تبعاته وهو مبتدأ خبره
الموصول أى أولئك
المشترون بكتاب الله
عز وجل ثم ناقلا ليسوا
بمشتريين للثمن وان قل بل
هم (هم الذين اشتروا)
بالنسبة الى الدنيا
(الضلالة) التي ليست
مممكن أن يشتري قطعا
(بالهدى) الذي ليس
من قبيل ما يبذل بمقابلة
شيء وان جل (والعذاب)
أى اشتروا بالنظر الى
الآخرة العذاب الذي
لا يتوهم كونه مما يشتري
(بالمغفرة) التي يتنافس
فيها المتنافسون
(فما أصبرهم على النار)
تعجب من حالهم الهائلة
التي هي ملابتهم بما يوجب النار ايجابا قطعيا كأنه عينها

وقوله فلنسألن الذين أرسل اليهم ولنسألن المرسلين فعرنا انه يسأل كل واحد من
المكلفين والسؤال لا يكون الا بكلام فقالوا وجب أن يكون المراد من الآية انه تعالى
لا يكلمهم بتحية وسلام وانما يكلمهم بما يعظم عنده الغم والحسرة من المناقشة والمساءلة
وبقوله اخسؤا فيها ولا تكلمون (الثاني) انه تعالى لا يكلمهم أصلا واما قوله تعالى
فوربك لنسألنهم أجمعين فالسؤال انما يكون من الملائكة بأمره تعالى وانما كان عدم
تكليمهم يوم القيامة مذكورا في معرض التهديد لان يوم القيامة هو اليوم الذي يكلم الله
تعالى كل الخلائق بلا واسطة فيظهر عند كلامه السرور في أوليائه وضده في أعدائه ويتميز
أهل الجنة بذلك من أهل النار فلا جرم كان ذلك من أعظم الوعيد (الثالث) أن قوله ولا
يكلمهم استعارة عن الغضب لان عادة الملوك انهم عند الغضب يعرضون عن المغضوب
عليه ولا يكلمونه كما انهم عند الرضا يقبلون عليه بالوجه والحديث (وثالثها) قوله ولا
يزكهم وفيه وجوه (الاول) لا ينسبهم الى التزكية ولا يثنى عليهم (الثاني) لا يقبل أعمالهم
كما يقبل أعمال الأتقياء (الثالث) لا ينزلهم منازل الأتقياء (ورابعها) قوله ولهم عذاب
أليم واعلم أن الفاعل قد يكون بمعنى الفاعل كالسميع بمعنى السامع والعليم بمعنى العالم
وقد يكون بمعنى المفعول كالجرم والقتيل بمعنى المجروح والمقتول وقد يكون بمعنى
المفعول كالصبر بمعنى المبصر والايام بمعنى المؤلم واعلم أن هذه الآية مشتملة على مسائل
(المسئلة الاولى) ان علماء الأصول قالوا العقاب هو المضرورة الخالصة المقرونة بالاهانة
فقوله ولا يكلمهم الله ولا يزكهم إشارة الى الاهانة والاستخفاف وقوله ولهم عذاب أليم
إشارة الى المضرورة وقدم الاهانة على المضرورة تنبيه على ان الاهانة أشق وأصعب (المسئلة
الثانية) دلت الآية على تحريم الكتمان لكل علم في باب الدين يجب اظهاره (المسئلة
الثالثة) العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فالآية وان نزلت في اليهود لكنها عامة
في حق كل من كتم شيئا من باب الدين يجب اظهاره فتصلح لان يتمسك بها القاطعون بوعيد
أصحاب الكبائر والله أعلم * قوله تعالى (أو لك الذين اشتروا والضلالة بالهدى والعذاب
بالمغفرة فما أصبرهم على النار) اعلم أنه تعالى لما وصف علماء اليهود بكتمان الحق وعظم
في الوعيد عليه وصف ذلك الجرم ليعلم أن ذلك العقاب انما عظم لهذا الجرم العظيم واعلم
أن الفعل اما أن يعتبر حاله في الدنيا أو في الآخرة اما في الدنيا فاحسن الاشياء الاهتداء
والعلم وأقبح الاشياء الضلال والجهل فلما تركوا الهدى والعلم في الدنيا ورضوا بالضلال
والجهل فلا شك انهم في نهاية الخيانة في الدنيا وأما في الآخرة فاحسن الاشياء المغفرة
وأخسرها العذاب فلما تركوا المغفرة ورضوا بالعذاب فلا شك انهم في نهاية الخسارة
في الآخرة واذا كانت صفتهم على ما ذكرناه كانوا الاحمال أعظم الناس خسارا في الدنيا
وفي الآخرة وانما حكم تعالى عليهم بأنهم اشتروا العذاب بالمغفرة لانهم لما كانوا عالمين بما
هو الحق وكانوا عالمين بأن في اظهاره وازالة الشبهة عنه أعظم الثواب وفي اخفائه والقاء
الشبهة فيه أعظم العقاب فلما أقدموا على اخفاء ذلك الحق كانوا بائعين للمغفرة بالعذاب

لا محالة أما قوله فأصبرهم على النار ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أن في هذه اللفظة قولان (أحدهما) أن ما في هذه الآية استفهام بمعنى التوبيخ معناه ما الذي أصبرهم وأى شئ أصبرهم على النار حتى تركوا الحق واتبعوا الباطل وهذا قول عطاء وابن زيد وقال ابن الأنباري وقد يكون أصبر بمعنى صبر وكثيرا ما يكون أفعل بمعنى فعل نحو أكرم وكرم وأخبر وخبر (القول الثاني) أنه بمعنى التعجب وتقديره أن الراضى بموجب الشئ لا بد وأن يكون راضيا بمعلوله ولازمه إذا علم ذلك لزوم فلما أقدموا على ما يوجب النار ويقتضى عذاب الله مع علمهم بذلك صاروا كالراضين بعذاب الله تعالى والصابرين عليه فلماذا قال تعالى فأصبرهم على النار وهو كما تقول لمن يتعرض لما يوجب غضب السلطان ما أصبرك على القيد والسجن إذا عرفت هذا ظهر أنه يجب حل قوله فأصبرهم على النار على حالهم في الدنيا لأن ذلك وصف لهم في حال التكليف وفي حال اشتراطهم الضلالة بالهدى وقال الأصم المراد أنه إذا قيل لهم اخسؤا فيها ولا تكلمون فهم يسكتون ويصبرون على النار لليأس من الخلاص وهذا ضعيف لوجوه (أحدها) أن الله تعالى وصفهم بذلك في الحال فصرفه إلى أنهم سيصبرون كذلك خلاف الظاهر (وثانيها) أن أهل النار قد يقع منهم الجزع والاستغاثة (المسئلة الثانية) في حقيقة التعجب وفي الالفاظ الدالة عليه في اللغة وههنا بحثان (البحث الاول) في التعجب وهو استعظام الشئ مع خفاء سبب حصول عظم ذلك الشئ فالمراد بوجود المعنيان لا يحصل التعجب هذا هو الاصل ثم قد تستعمل لفظة التعجب عند مجرد الاستعظام من غير خفاء السبب أو من غير أن يكون للعظمة سبب حصول ولهذا أنكر شريح قراءة من قرأ بل عجبت ويسخرون بضم التاء من عجبت فانه رأى أن خفاء شئ ما على الله محال قال النخعي معنى التعجب في حق الله تعالى مجرد الاستعظام وان كان في حق العباد لا بد مع الاستعظام من خفاء السبب كما انه يجوز اضافة السخرية والاستهزاء والمكر إلى الله تعالى لا بالمعنى الذي يضاف إلى العباد (البحث الثاني) اعلم أن للتعجب صيغتين (أحدهما) ما أفعله كقوله تعالى فأصبرهم على النار (والثاني) افعل به كقوله أسمع بهم وأبصر (أما العبارة الاولى) وهي قولهم ما أصبره ففيها مذاهب (القول الاول) وهو اختيار البصريين أن ما اسم مبهم يرتفع بالابتداء وأحسن فعل وهو خبر مبتدأ وزيدا مفعول وتقديره شئ حسن زيدا أي صبره حسنا واعلم أن هذا القول عند الكوفيين فاسد واحتجوا عليه بوجوه (الاول) انه يصح أن يقال ما أكرم الله وما أعظمه وما أعلمه وكذا القول في سائر صفاته ويستحيل أن يقال شئ جعل الله كريما وعظيما وعالما لأن صفات الله سبحانه وتعالى واجبة لذاته فان قيل هذه اللفظة إذا أطلقت فيما يجوز عليه الحدوث كان المراد منه الاستعظام مع خفاء سببه وإذا أطلقت على الله تعالى كان المراد منه أحد شطريه وهو الاستعظام فحسب قلنا إذا قلنا ما أعظم الله فكلمة ما ههنا ليست بمعنى شئ فلا تكون مبتدأ ولا يكون أعظم خبرا عنه

وما عند سيبويه نكرة تامة مفيدة لمعنى التعجب مرفوعة بالابتداء وتخصصها كتخصص شمر في شر أهر ذاتاب خبرها ما بعدها أى شئ ما عظيم جعلهم صابرين على النار وعند الفراء استفهامية وما بعدها خبرها أى شئ أصبرهم على النار وقيل هي موصولة وقيل موصوفة بما بعدها والخبر محذوف أى الذى أصبرهم على النار أى شئ أصبرهم على النار أمر عجيب فطبع

فلا بد من صرفه الى وجه آخر واذا كان كذلك ثبت أن تفسير هذه الالفاظ بهذه الاشياء
 في مقام التعجب غير صحيح (الحجة الثانية) انه لو كان معنى قولنا ما أحسن زيدا شيء أحسن
 زيد الوجوب أن يبقى معنى التعجب اذا صرحنا بهذا الكلام ومعلوم اننا اذا قلنا شيء أحسن
 زيدا فانه لا يبقى فيه معنى التعجب البتة بل كان ذلك كالهذيان فعلمنا أنه لا يجوز تفسير
 قولنا ما أحسن زيدا بقولنا شيء أحسن زيدا (الحجة الثالثة) ان الذي حسن زيدا والشمس
 والقمر والعالم هو الله سبحانه وتعالى ولا يجوز التعبير عنه بما وان جاز ذلك لكن التعبير
 عنه سبحانه بمن أولى فكان ينبغي اننا لو قلنا من أحسن زيدا أن يبقى معنى التعجب ولما لم يبق
 علمنا فساد ما قالوه (الحجة الرابعة) ان على التفسير الذي قالوه لافرق بين قوله ما أحسن زيدا
 وبين قوله زيد ضرب عمرافكما ان هذا ليس بتعجب وجب أن يكون الاول كذلك (الحجة
 الخامسة) ان كل صفة ثبتت للشيء فثبتت له اما أن يكون له من نفسه أو من غيره فاذا
 كان المؤثر في تلك الصفة نفسه أو غيره وعلى التقديرين فشيء صيره حسنا اما أن يكون
 ذلك الشيء هو نفسه أو غيره فاذا العلم بأن شيئا صيره حسنا علم ضروري والعلم بكونه متعجبا
 منه غير ضروري فاذا لا يجوز تفسير قولنا ما أحسن زيدا بقولنا شيء أحسن زيدا (الحجة
 السادسة) انهم قالوا المبتدأ لا يجوز أن يكون نكرة فكيف جعلوا ههنا أشد الاشياء
 تنكيرا مبتدأ وقالوا لا يجوز أن يقال رجل كاتب لان كل أحد يعلم ان في الدنيا رجلا كاتباً
 فلا يكون هذا الكلام مفيداً وكذلك كل أحد يعلم أن شيئاً ما هو الذي حسن زيدا فأى
 فائدة في هذا الاخبار (الحجة السابعة) دخول التصغير الذي هو من خاصية الاسماء في قولك
 ما أحسن زيدا فان قيل جواز دخول التصغير انما كان لان هذا الفعل قد لزم طريقة
 واحدة فصار مشابهاً للاسم فاخذ خاصيته وهو التصغير قلنا لا شك ان للفعل ماهية
 وللتصغير ماهية فهاتان الماهيتان اما أن يكونا متنافيتين أو لا يكونا متنافيتين فان كانتا
 متنافيتين استحال اجتماعهما في كل المواضع فحيث اجتمعاه ههنا علمنا ان هذا ليس بفعل
 وان لم يكونا متنافيتين وجب صحة تطرق التصغير الى كل الافعال ولما لم يكن كذلك علمنا
 فساد هذا القسم (الحجة الثامنة) تصحيح هذه اللفظة وابطال اعلاله فانك تقول في التعجب
 ما أقوم زيدا بتصحيح الواو كما تقول زيدا أقوم من عمرو ولو كانت فعلاً لكانت واو ألفاً
 لفحة ما قبلها ألا تراهم يقولون أقام يقيم فان قيل هذه اللفظة لما رمت طريقة واحدة
 صارت بمنزلة الاسم وتتمام التقرير ان الاعلال في الافعال ما كان لعله كونها فعلاً ولا
 التصحيح في الاسماء لعله الاسم بل كان الاعلال في الافعال لطلب الخفة عند وجوب
 كثرة التصرف وعدم الاعلال في الاسماء لعدم التصرف وهذا الفعل بمنزلة الاسم في
 علة التصحيح والامتناع من الاعلال قلنا لما كان الاعلال في الافعال لطلب الخفة فكان
 ينبغي ان يجعل خفيفاً ثم يترك على خفته فان هذا أقرب الى العقل (الحجة التاسعة) ان
 قولك أحسن لو كان فعلاً وقولك زيدا مفعولاً لجاز الفصل بينهما بالظرف فيقال ما أحسن

عندك زيد أو ما أجل اليوم عبد الله والرواية الظاهرة ان ذلك غير جائز فبطل ما ذهبتم اليه
 (الجملة العاشرة) ان الامر لو كان على ما ذكرتم لكان ينبغي أن يجوز التعجب بكل فعل
 متعد مجردا كان أو مزيدا ثلاثيا كان أو رباعيا وحيث لم يجز الا من الثلاثي المجرد دل
 على فساد هذا القول واحتج البصريون على أن أحسن في قولنا ما أحسن زيد افعل بوجوه
 (أولها) بان أحسن فعل بالاتفاق فحقن على فعليته الى قيام الدليل الصارف عنه (وثانيها)
 ان أحسن مفتوح الآخر ولو كان اسما لوجب أن يرتفع اذا كان خبرا مبتدأ (وثالثها)
 الدليل على كونه فعلا اتصال الضمير المنصوب به وهو قولك ما أحسنه (والجواب عن
 الاول) ان أحسن كما أنه قد يكون فعلا فهو أيضا قد يكون اسما حين ما يكون كلمة تفضيل
 وأيضا فقد دللنا بالوجوه الكثيرة على أنه لا يجوز أن يكون فعلا وأنتم ما طلبتمونا الا بالدلالة
 (والجواب عن الثاني) اناسند كرامة في لزوم الفتح لا آخر هذه الكلمة (والجواب عن
 الثالث) انه منتقض بقولك لعلي وليتي والعجب ان الاستدلال بالتصغير على الاسمية
 أقوى من الاستدلال بهذا الضمير على الفعلية فاذا تركتم ذلك الدليل القوي فبان تتركوا
 هذا الضعيف أولى فهذا جملة الكلام في هذا القول (القول الثاني) وهو اختيار
 الاخفش قال القياس ان يجعل المذكور بعد كلمة ما وهو قولك أحسن صلة لما ويكون
 خبرا مضمرا وهذا أيضا ضعيف لا كثر الوجوه المذكورة منها انك لو قلت الذي أحسن
 زيد ليس هو بكلام منتظم وقولك ما أحسن زيد كلام منتظم وكذا القول في بقية
 الوجوه (القول الثالث) وهو اختيار الفراء ان كلمة ما للاستفهام وأفعل اسم وهو
 للتفضيل كقولك زيد أحسن من عمرو ومعناه أي شيء أحسن من زيد فهو استفهام تحت
 انكار انه وجد شيء أحسن منه كما يقول من أخبر عن علم انسان فأنكره غيره فيقول هذا
 المخبر ومن أعلم من فلان اظهرا منه بان ما يدعيه منازعه على خلاف الحق وانه لا يمكنه
 اقامة الدليل عليه ويظهر بحجته في ذلك عند مطالبتي اياه بالدليل ثم قولك أحسن وان كان
 ينبغي أن يكون مرفوعا كما في قولك ما أحسن زيد اذا استفهمت عن أحسن عضو من
 أعضائه الا انه نصب ليقع الفرق بين ذلك الاستفهام وبين هذا فان هناك معنى قولك
 ما أحسن زيد أي عضو من زيد أحسن وفي هذا معناه أي شيء من الموجودات في العالم
 أحسن من زيد وبينهما فرق كما ترى واختلاف الحركات موضوع الدلالة على اختلاف
 المعاني وانتصب قولنا زيد أيضا للفرق لانه هناك خفض لانه أضيف أحسن اليه ونصب
 هنا للفرق وأيضا ففي كل تفضيل معنى الفعل وفي كل ما فضل عليه غيره معنى المفعول فان
 معنى قولك زيد أعلم من عمرو ان زيد اجهل مني في العلم فجعل هذا المعنى معتبرا عند الحاجة
 الى الفرق (القول الرابع) وهو أيضا قول بعض الكوفيين قال ان ما للاستفهام وأحسن
 فعل كما يقوله البصريون معناه أي شيء حسن زيد اكانك تستدل بكمال هذا الحسن على
 كمال فاعل هذا الحسن ثم تقول ان عقلي لا يحيط بكنهه كماله فتسأل غيرك أن يشرح لك كماله

(ذلك) العذاب (بان الله
نزل الكتاب) أى
جنس الكتاب (بالحق)
أى ملتبساً به فلا جرم
يكون من يرفضه
بالتكذيب والكتمان
ويركب متن الجهل
والغواية مبتلى بمثل هذا
من أفانين العذاب
(وان الذين اختلفوا
فى الكتاب) أى فى
جنس الكتاب الالهى
بأن آمنوا ببعض كتب
الله تعالى وكفروا ببعضها
او فى التوراة بان آمنوا
ببعض آياتها وكفروا
ببعض كآيات المعبرة
المشتملة على امر بعثة
النبي صلى الله عليه
وسلم ونعوته الكريمة
فعنى الاختلاف
التخلف عن الطريق
الحق او الاختلاف
فى تأويلها أو فى القرآن
بان قال بعضهم انه
سحرو بعضهم انه شعر
وبعضهم أساطير
الاولين كما حكى عن
المفسرين (لنى شقاق
بعيد) عن الحق
والصواب مستوجب
لاشد العذاب

فهذا جملة ما قيل فى هذا الباب وأما تحقيق الكلام فى أفعل به فسنذكره ان شاء الله
فى قوله أسمع بهم وأبصر * قوله تعالى (ذلك بأن الله نزل الكتاب بالحق وان الذين اختلفوا
فى الكتاب لنى شقاق بعيد) اعلم ان فى الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا فى ان قوله
ذلك اشارة الى ماذا فذكرنا وجهين (الاول) انه اشارة الى ما تقدم من الوعيد لانه تعالى
لما حكم على الذين يكتمون البينات بالوعيد الشديد بين أن ذلك الوعيد على ذلك الكتان
انما كان لان الله نزل الكتاب بالحق فى صفة محمد صلى الله عليه وسلم وان هو لاء اليهود
والنصارى لاجل مشاققة الرسول يخفونه ويوقعون الشبهة فيه فلا جرم استحقوا ذلك
الوعيد الشديد ثم قد تقدم فى وعيدهم أمور (أحدها) انهم اشتروا العذاب بالمغفرة
(وثانيها) اشتروا الضلالة بالهدى (وثالثها) ان لهم عذاباً باليما (ورابعها) ان الله لا يزيكهم
(وخامسها) ان الله لا يكلمهم فقوله ذلك يصلح أن يكون اشارة الى كل واحد من هذه
الاشياء وأن يكون اشارة الى مجموعها (الثانى) ان ذلك اشارة الى ما يفعلونه من جرائعهم
على الله فى مخالفتهم امر الله وكتانهم ما أنزل الله تعالى فبين تعالى أن ذلك انما هو من أجل
ان الله نزل الكتاب بالحق وقد نزل فيه ان هؤلاء الرؤساء من اهل الكتاب لا يؤمنون
ولا ينقادون ولا يكون منهم الا الاصرار على الكفر كما قال ان الذين كفروا سواء عليهم
أأندرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون (المسئلة الثانية) قوله ذلك يحتمل أن يكون فى محل الرفع
أو فى محل النصب أما فى محل الرفع بان يكون مبتدأ ولا محالة له خبر وفى ذلك الخبر وجهان
(الاول) التقدير ذلك الوعيد معلوم لهم بسبب ان الله نزل الكتاب بالحق فبين فيه وعيد
من فعل هذه الاشياء فكان هذا الوعيد معلوماً لهم لا محالة (الثانى) التقدير ذلك العذاب
بسبب ان الله نزل الكتاب وكفروا به فيكون الباء فى محل الرفع بالخبرية وأما فى محل النصب
فلان التقدير فعلنا ذلك بسبب ان الله نزل الكتاب بالحق وهم قد حرفوه (المسئلة الثالثة)
المراد من الكتاب يحتمل أن يكون هو التوراة والانجيل المشتملين على بعث محمد صلى الله
عليه وسلم ويحتمل أن يكون هو القرآن فان كان الاول كان المعنى وان الذين اختلفوا
فى تأويله وتحريفه لنى شقاق بعيد وان كان الثانى كان المعنى وان الذين اختلفوا
فى كونه حقاً أم لا من عند الله لنى شقاق بعيد (المسئلة الرابعة) قوله بالحق أى بالصدق
وقيل ببيان الحق وقوله تعالى وان الذين اختلفوا فيه فيه مسألان (المسئلة الاولى) ان
الذين اختلفوا قيل هم الكفار أجمع اختلفوا فى القرآن والا قرب حمله على التوراة
والانجيل الذين ذكرت البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم فيهما لان القوم قد عرفوا ذلك
وكتموه وحرفوا تأويله فاذا أورد تعالى ما يجرى مجرى العلة فى انزال العقوبة بهم فالأقرب
أن يكون المراد كتبهم الذى هو الاصل عندهم دون القرآن الذى اذا عرفوه فعلى وجه
التبع لصحة كتابهم أ ما قوله بالحق فقل بالصدق وقيل ببيان الحق وأ ما قوله وان الذين
اختلفوا فى الكتاب فاعلم انا وان قلنا المراد من الكتاب هو القرآن كان اختلافهم فيه ان

(ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب) * ١٣٩ * البر اسم جامع لمراضى الخصال والخطاب لاهل

بعضهم قال انه كهانة وآخرون قالوا انه سحر وثالث قال انه رجز ورابع قال انه أساطير
الاولين وخامس قال انه كلام منقول مخلق وان قلنا المراد من الكتاب التوراة والانجيل
فالمراد باختلافهم يحتمل وجوها (أحدها) انهم مختلفون في دلالة التوراة على نبوة المسيح
فاليهود قالوا انها دالة على القدح في عيسى والنصارى قالوا انها دالة على نبوته (وثانيها)
ان القوم اختلفوا في تأويل الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فذكر كل
واحد منهم له تأويل آخر فاسدا لان الشئ اذا لم يكن حقا واجب القبول بل كان متكلفا
كان كل احديذكر شيئا آخر على خلاف قول صاحبه فكان هذا هو الاختلاف (وثالثها)
ما ذكره أبو مسلم فقال قوله اختلفوا من باب افتعل الذي يكون مكان فعل كما يقال كسب
واكتسب وعمل واعمل وكتبوا وكتب وافتعل وافتعل ويكون معنى قوله الذين اختلفوا
في الكتاب الذين خلفوا فيه أي توارثوه وصاروا خلفاء فيه كقوله فخلف من بعدهم خلف
وقوله ان في اختلاف الليل والنهار أي كل واحد يأتي خلف الآخر وقوله وهو الذي جعل
الليل والنهار خلفا لمن أراد أن يذكر كل واحد منهما يخلف الآخر وفي الآية تأويل
ثالث وهو أن يكون المراد بالكتاب جنس ما أنزل الله والمراد بالذين اختلفوا في الكتاب
الذين اختلف قولهم في الكتاب فقبلوا بعض كتب الله وردوا البعض وهم اليهود
والنصارى حيث قبلوا بعض كتب الله وهو التوراة والانجيل وردوا الباقي وهو القرآن
أما قوله لفي شقاق بعيد ففيه وجوه (أحدها) ان هؤلاء الذين يختلفون في كيفية تحريف
التوراة والانجيل لاجل عداوتك هم فيما بينهم في شقاق بعيد ومنازعة شديدة فلا ينبغي
أن تلتفت الى اتفاقهم على العداوة فانه ليس فيما بينهم موافقة وموافقة (وثانيها) كأنه
تعالى يقول لمحمد هؤلاء وان اختلفوا فيما بينهم فانهم كالمتفقين على عداوتك وغاية المشقة
لك فلهذا خصهم الله بذلك الوعيد (وثالثها) ان هؤلاء الذين اتفقوا على أصل التحريف
واختلفوا في كيفية التحريف فان كل واحد منهم يكذب صاحبه ويشاقه وينازعه واذا
كان كذلك فقد اعترفوا بكذبهم بقولهم فلا يكون قد حسم فيك قادحا فيك البتة والله أعلم
(الحكم الثالث) * قوله تعالى (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن
البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبين وآتى المال على حبه ذوى
القرى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب واقام الصلاة وآتى
الزكاة والموفون بعهدهم اذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك
الذين صدقوا وأولئك هم المتقون) اعلم ان في هذه الآية مسائل (المسئلة الاولى)
اختلف العلماء في ان هذا الخطاب عام أو خاص فقال بعضهم أراد بقوله ليس البر أهل
الكتاب لما شددوا في الثبات على التوجه نحو بيت المقدس فقال تعالى ليس البر هذه
الطريقة ولكن البر من آمن بالله وقال بعضهم بل المراد مخاطبة المؤمنين لما طنوا انهم
قد نالوا البغية بالتوجه الى الكعبة من حيث كانوا يحبون ذلك فخطبوا به هذا الكلام

الكتابين فانهم كانوا
أكثروا الخوض في أمر
القبلة حين حولت الى
الكعبة وكان كل فريق
يدعى خيرية التوجه
الى قبلته من القطرين
المذكورين وتقديم
المشرق على المغرب مع
تأخر زمان الملة النصرانية
اما الرعاية ما بينهما من
الترتيب المتفرع على ترتيب
الشروق والغروب واما
لان توجه اليهود الى
المغرب ليس لكونه مغربا
بل لكون بيت المقدس
من المدينة المنورة واقعا
في جانب الغرب فقل
لهم ليس البر ما ذكرتم
من التوجه الى تينك
الجهتين على ان البر خير
ليس مقدما على اسمها
كما في قوله * سلى ان جهلت
الناس عنى وعنهم * فليس
سواء عالم وجهول * وقوله
أليس عظيما ان تلملمة *
وليس علينا في الخطوب
هقول * وانما اخرج ذلك لما
ان المصدر المؤول أعرف
من المحلى باللام لانه يشبه
الضمير من حيث انه
لا يوصف ولا يوصف
به والاعرف أحق

بالاسمية ولان في الاسم طولا فلوروعى الترتيب المعهود لفات تجاوب اطراف النظم الكريم

وقرى برفع البر على انه اسمها وهو أقوى بحسب المعنى * ١٤٠ * لان كل فريق يدعى ان البر هذا فيجب أن يكون

وقال بعضهم بل هو خطاب للكل لان عند نسخ القبلية وتحويلها حصل من المؤمنين
الاغتباط بهذه القبلية وحصل منهم التشدد في تلك القبلية حتى ظنوا انه الغرض الاكبر
في الدين فبهتهم تعالى بهذا الخطاب على استيفاء جميع العبادات والطاعات وبين ان البر
ليس بأن تولوا وجوهكم شرقا وغربا وانما البر كيت وكيت وهذا أشبه بالظاهر اذ
لا تخصيص فيه فكانه تعالى قال ليس البر المطلوب هو أمر القبلية بل البر المطلوب هذه
الحاصل التي عدها (المسئلة الثانية) الا كثرون على ان ايس فعل ومنهم من أنكره وزعم
انه حرف حجة من قال انها فعل اتصال الضمائر بها التي لا تتصل الا بالافعال كقولك لست
ولسنا ولستم والقوم ليسوا قائمين وهذه اللمحة منقوضة بقوله اني وليتي ولعلي وحجة
المنكرين أمور (أولها) انها لو كانت فعلا لكانت ماضيا ولا يجوز أن تكون فعلا ماضيا
فلا يجوز أن تكون فعلا بيان الملازمة أن كل من قال انه فعل قال انه فعل ماض وبيان
أنه لا يجوز أن يكون فعلا ماضيا اتفاق الجمهور على انه لنفي الحال ولو كان ماضيا لكان
لنفي الماضي لنفي الحال (وثانيها) انه يدخل على الفعل فنقول ليس يخرج زيد والفعل
لا يدخل على الفعل عقلا ونقلا وقول من قال ان ليس داخل على ضمير القصة والشأن
وهذه الجملة تفسر لذلك الضمير ضعيف فانه لو جاز ذلك جاز مثله في ما (وثالثها) ان الحرف
ما يظهر معناه في غيره وهذه الكلمة كذلك فانك لو قلت ليس زيد لم يتم الكلام بل لا بد
وأن تقول ليس زيد قائما (ورابعها) ان ليس لو كان فعلا لكان مافعلا وهذا باطل فذلك
باطل بيان الملازمة ان ليس لو كان فعلا لكان ذلك لدلالتة على حصول معنى السلب
مقرونا بزمان مخصوص وهو الحال وهذا المعنى قائم في ما فوجب أن يكون مافعلا فلما
لم يكن هذا فعلا فكذا القول في ذلك أوند كر هذا المعنى بعبارة أخرى فنقول ليس كلمة
جامدة وضعت لنفي الحال فأشبهت ما في نفي الفعلية (وخامسها) انك تصل ما بالافعال
الماضية فنقول ما أحسن زيد ولا يجوز أن تصل ما بليس فلا تقول ما ليس زيد يذكرك
(وسادسها) انه على غير أوزان الفعل لان فعل غير موجود في أبنية الفعل فكان في القول
بانه فعل اثبات ما ليس من أوزان الفعل فان قيل أصله ليس مثل صيد البعير الا انهم
خففوه والزوموه التخفيف لانه لا يتصرف لازومه حالة واحدة وانما تختلف ابنية الافعال
لاختلاف الاوقات التي تدل عليها وجعلوا البناء الذي خصوه به ماضيا لانه أخف
الابنية قلنا هذا كله خلاف الاصل فالاصل عدمه ولان الاصل في الفعل التصرف فلما
منعوه التصرف كان من الواجب أن يبقوه على بنائه الاصلى لئلا يتوالى عليه
النقصانات فاما أن يجعل منع التصرف الذي هو خلاف الاصل علة لتغير البناء الذي هو
أيضا خلاف الاصل فذاك فاسد جدا (وسابعها) ذكر القتيبي انها كلمة مركبة من
الحرف النافي الذي هو لا وأيس اي موجود قال ولذلك يقولون أخرجه من اليبسية الى
الايسية أي من العدم الى الوجود وأيسته أي وجدته وهذا نص في الباب قال وذكر

الرد موافقا لدعواهم
وما ذلك الا يكون البر
اسما كما يفصح عنه جعله
مخبرا عنه في الاستدراك
بقوله عز وجل (ولكن البر
من آمن بالله) وهو تحقيق
الحق بعد بيان بطلان
الباطل وتفصيل
لحاصل البر مما لا يختلف
باختلاف الشرائع
وما يختلف باختلافها
أي ولكن البر المعهود
الذي يحق أن يهتم بشأنه
ويجد في تحصيله بر من
آمن بالله وحده ايمانا
بريئا من شائبة الاشراك
لا كما يمان اليهود والنصارى
المشركين بقولهم عزير
ابن الله وقولهم المسيح
ابن الله (واليوم الآخر)
أي على ما هو عليه لا كما
يزعمون من ان النار لا تمسهم
الاياما معدودة وأن
آباءهم الانبياء يشفعون لهم
ففيه تعريض بأن ايمان
اهل الكتابين حيث لم يكن
كما ذكر من الوجه الصحيح
لم يكن ايمانا وفي تعليق
البر بهما من اول الامر
عقيب نفيه عن التوجه
الى المشرق والمغرب من
الجزالة ما لا يخفى كانه قيل
ولكن البر هو التوجه
الى المبدأ والمعاد اللذين

هما المشرق والمغرب في الحقيقة (والملائكة) اي وآمن بهم وبأنهم عباد مكرمون * الخليل * متوسطون
بينه تعالى وبين أنبيائه بالقاء الوحي وانزال الكتب

(والكتاب) أي بجنس الكتاب الذي ١١١ من افراد الفرقان الذي نبذوه وراء ظهورهم وفيه

الخليل ان ليس كلمة جود معناها لا ايس فطرحت الهمزة استخفا بالكثرة ما يجري
في الكلام والدليل عليه قول العرب اثني به من حيث ايس وليس ومعناه من حيث هو
ولا هو (وثانها) الاستقراء دل على ان الفعل انما يوضع لاثبات المصدر وهذا انما يفيد
السلب أو لا فلا يكون فعلا فان قيل ينتقض قولكم بقوله نفي زيدا وأعدمه قلنا قولك نفي
زيدا مشتق من النفي فقولاك نفي دل على حصول معنى النفي فكانت الصيغة الفعلية دالة
على تحقق مصدرها فلم يكن السؤال واردا وأما القائلون بأن ليس فعل فقد تكلموا في
الجواب عن الكلام الاول بأن ليس قد يجيء لنفي الماضي كقولهم جاءني القوم ليس زيدا
(وعن الثاني) أنه منقوض بقولهم أخذ يفعل كذا (وعن الثالث) أنه منقوض بمأثر
الافعال الناقصة (وعن الرابع) ان المشابهة من بعض الوجوه لا تقتضي المماثلة (وعن
الخامس) ان ذلك انما يمنع من قبل ان مال الحال وليس للماضي فلا يمكن الجمع بينهما
(وعن السادس) ان تغير البناء وان كان على خلاف الاصل لكنه يجب المصير اليه
ضرورة العمل بما ذكرنا من الدليل (وعن السابع) أن اليبسية اسم فلم قلتم ان ليس اسم
وأما قوله من حيث ايس وليس فلم قلتم ان المضاف اليه يجب كونه اسما وأما نص الكتب
فمنوع منه بالدليل (وعن الثامن) ان ليس مشتق من اليبسية فهي دالة على تقرير معنى
اليبسية فهذا ما يمكن أن يقال في هذه المسئلة وان كانت هذه الجوابات مختلفة (المسئلة
الثالثة) قرأ حزة وحفص عن عاصم ليس البر بنصب الراء والباقون بالرفع قال الواحدى
وكلا القراءتين حسن لان اسم ليس وخبرها اجتماع في التعريف فاستويا في كون كل
واحد منهما اسما والآخر خبرا وحجة من رفع البر أن اسم ليس مشبه بانفاعل وخبرها
بالمفعول والفاعل بأن يلي الفعل أولى من المفعول ومن نصب البر ذهب الى أن بعض
النحويين قال أن مع صلتها أولى أن تكون اسم ليس لشبهها بالمضمر في انها لا توصف كما
لا يوصف المضمر فكان ههنا اجتماع مضمر ومظهر والاولى اذا اجتماعا أن يكون المضمر
الاسم من حيث كان أذهب في الاختصاص من المظهر وعلى هذا قرئ في التنزيل قوله
فكان عاقبتهم أنهما في النار وقوله وما كان جواب قومه إلا أن قالوا وما كان جنتهم إلا
أن قالوا والاختيار رفع البر لانه روى عن ابن مسعود أنه قرأ ليس البر بان والباء تدخل في
خبر ليس (المسئلة الرابعة) البر اسم جامع للطاعات واعمال الخير المقربة الى الله تعالى ومن
هذا البر والدين قال تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي عذاب فجعل البر ضد الفجور
وقال وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان فجعل البر ضد الاثم فدل
على انه اسم عام لجميع ما يوجب عليه الانسان وأصله من الاتساع ومنه البر الذي هو خلاف
البحر لاتساعه (المسئلة الخامسة) قال القفال قد قيل في نزول هذه الآية أقوال والذي
عندنا أنه أشار الى السفهاء الذين طعنوا في المسلمين وقالوا ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا
عليها مع أن اليهود كانوا يستقبلون المغرب والنصارى كانوا يستقبلون المشرق فقال

نعر يض بكتانهم نعوت
النبي صلى الله عليه وسلم
واشترأهم بما أنزل الله
تعالى ثمنًا قليلًا (والنبيين)
جميعا من غير تفرقة بين
أحد منهم كما فعل أهل
الكتابين ووجه توسيط
الكتاب بين جملة الوحي
وبين النبيين واضح
وسأني في قوله تعالى
كل آمن بالله وملائكته
وكتبه ورسله (وآتى
المال على حبه) حال
من الضمير في آتى والضمير
المجرور للمال أي آناه كأننا
على حب المال كما في قوله
صلى الله عليه وسلم حين
سئل أي الصدقة أفضل
أن تؤتبه وأنت صحيح
شحيح وقول ابن مسعود
رضي الله عنه أن تؤتبه
وأنت صحيح شحيح تأمل
العيش ونحشى الفقر
ولا تمهل حتى اذا بلغت
الحلوق قلت لفلان كذا
ولفلان كذا وقيل الضمير لله
تعالى أي آناه كأننا
على محبته تعالى لا على
قصد الشر والغشاد فقيه
نوع نعر يض لبادلى
الرشا وأخذها لتغير
التوراة وقبل المصدر
أي كأننا على حب الابداء
(ذوى القربى) مفعول
اول لا آتى قدم عليه مفعوله

الثاني أعنى المال الاهتمام به أولان في الثاني مع ما عطف عليه طولاً لوروعى الترتيب لفات تجاوب الاطراف في الكلام
وهو الذى اقتضى تقديم الحال أيضا وقيل هو المفعول الثاني

(واليتامى) أى المحاويج منهم على ما يدل عليه الحال * ١٤٢ * وتقديم ذوى القربى عليهم لما أن إيتاءهم

صدقة وصلة (والمساكين)
جمع مسكين وهو الدائم
السكون لما أن الخلة
أسكنته بحيث لا حراك له
أودأتم السكون إلى الناس
(وإن السبيل) أى المسافر
سمى به للائتمانه إياه كما سمي
القاطع ابن الطريق
وقيل الضيف
(والساثلين) الذين
أجأتهم الحاجة والضرورة
إلى السؤال قال عليه
الصلاة والسلام أعطوا
السائل ولو جاء على فرس
(وفى الرقاب) أى وضعه
في فك الرقاب بمعاونة
المكاتبين حتى يفكوا
رقابهم وقيل في فك
الأسارى وقيل في ابتياع
الرقاب واعتاقها
وأيا ما كان فالعدول
عن ذكرهم بعنوان مصحح
للمالكية كالذين من قبلهم
أما لا يذان بعدم قرار
ملكهم فيما أتوا كافي
الوجهين الأولين
أو بعدم ثبوته رأسا
كافي الوجه الأخير وأما
للاشعار برسوخهم
في الاستحقاق والحاجة
لما أن في الظرفية المنبئة
عن محليتهم لما يؤتى
(واقام الصلاة) أى
المفروضة منها (وأتى
الزكاة) أى المفروضة

الله تعالى أن صفة البر لا تحصل بمجرد استقبال المشرق والمغرب بل البر لا يحصل إلا عند
مجموع أمور (أحدها) الإيمان بالله وأهل الكتاب أدخلوا بذلك أما اليهود فلقولهم
بالتجسيم لقولهم بأن عزير ابن الله وأما النصارى فلقولهم المسيح ابن الله ولأن اليهود
وصفوا الله تعالى بالبخل على ما حكى الله تعالى ذلك عنهم بقوله قالوا إن الله فقير ونحن
أغنياء (وثانيها) الإيمان باليوم الآخر واليهود أدخلوا بهذا الإيمان حيث قالوا وقالوا إن
يدخل الجنة الأمن كان هودا أو نصارى وقالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة والنصارى
أنكروا المعاد الجسماني وكل ذلك تكذيب باليوم الآخر (وثالثها) الإيمان بالملائكة
واليهود أدخلوا بذلك حيث أظهر وأعدا وجبريل عليه السلام (ورابعها) الإيمان بكتب
الله واليهود والنصارى قد أدخلوا بذلك لأن مع قيام الدلالة على أن القرآن كتاب الله ردوه
ولم يقبلوه قال تعالى وإن يأتوكم أسارى تفادوهم وهو محرم عليكم إخراجهم أفتؤمنون
بعض الكتاب وتكفرون ببعض (وخامسها) الإيمان بالنبيين واليهود أدخلوا بذلك حيث
قتلوا الأنبياء على ما قال تعالى ويقتلون النبيين بغير الحق وحيث طعنوا في نبوة محمد صلى
الله عليه وسلم (وسادسها) بذل الأموال على وفق أمر الله سبحانه واليهود أدخلوا بذلك
لأنهم يلقون الشبهات لطلب المال القليل كما قال واشتروا به ثمنا قليلا (وسابعها) إقامة
الصلوات والزكوات واليهود كانوا يمنعون الناس منهما (وثامنهما) الوفاء بالعهد واليهود
نقضوا العهد حيث قال أوفوا بعهدى أوف بعهدكم وههنا سوأل وهو أنه تعالى نفي أن
يكون التوجه إلى القبلة برأثم حكم بأن البر مجموع أمور أحدها الصلاة ولا بد فيها من
الاستقبال فيلزم التناقض ولأجل هذا السوأل اختلف المفسرون على أقوال (الأول)
أن قوله ليس البر نفي لكمال البر وليس نفي الأصله كأنه قال ليس البر كله هو هذا فان البراسم
لمجموع الحصول الحميدة واستقبال القبلة واحد منها فلا يكون ذلك تمام البر (الثاني) أن
يكون هذا نفي لأصل كونه برا لأن استقبالهم للمشرق والمغرب كان خطأ في وقت النفي
حين ما نسخ الله تعالى ذلك بل كان ذلك اثما وفجورا لأنه عمل بمنسوخ قد نهى الله عنه
وما يكون كذلك فانه لا يعد في البر (الثالث) أن استقبال القبلة لا يكون برا إذا لم يقارنه
معرفة الله وإنما يكون برا إذا أتى به مع الإيمان وسائر الشرائط كما أن السجدة لا تكون
من أفعال البر إلا إذا أتى بها مع الإيمان بالله ورسوله فاما إذا أتى بها بدون هذا الشرط
فانها لا تكون من أفعال البر روى انه لما حولت القبلة كثر الخوض في نسخها وصار
كانه لا يراعى بطاعة الله إلا الاستقبال فأنزل الله تعالى هذه الآية كأنه تعالى قال
ما هذا الخوض الشديد في أمر القبلة مع الاعراض عن كل أركان الدين (المسئلة
السادسة) قوله ولكن البر من آمن بالله فيه حذف وفي كيفيته وجوه (أحدها) ولكن
البر بر من آمن بالله فحذف المضاف وهو كثير في الكلام كقوله وأشر بوافى قلوبهم العجل
أى حب العجل ويقولون الجود حاتم والشعر زهير والشجاعة عنزة وهذا اختيار الفراء

على أن المراد بما مر من إيتاء المال التنقل بالصدقات قدم على الفريضة مبالغة في الحث عليه أو * والزجاج *

المراد بهما المفروضة والأول لبيان المصارف والثاني لبيان وجوب الإداء

(والموفون بعهدهم) عطف على من آمن فانه * ١٤٣ * في قوة ان يقال ومن أوفوا بعهدهم وايتار صيغة الفاعل

للدلالة على وجوب
استمرار الوفاء والمراد
بالعهد ما لا يحرم حلالا
ولا يحلل حراما من العهود
الجارية فيما بين الناس
وقوله تعالى (اذا عاهدوا)
للايمان بعدم كونه
من ضرورات الدين
(والصابرين) نصب
على الاختصاص غير
سبكه عما قبله تنبيها على
فضيلة الصبر ومزيته
وهو في الحقيقة معطوف
على ما قبله قال أبو علي
اذا ذكرت صفات للممدوح
أو الذم فخولف في بعضها
الاعراب فقد خولف
للافتنان ويسمى ذلك
قطعا لان تغير المألوف
يدل على زيادة ترغيب
في استماع المذكور ومزيد
اهتمام بشأنه كما مر في
صدر السور وقد قرئ
والصابرون كما قرئ
والموفين (في البأساء)
أي في الفقر والشدة
(والضراء) أي المرض
والزمانه (وحين البأس)
أي وقت مجاهدة العدو
في مواطن الحرب وزيادة
الحين للاشعار بوقوعه
احيانا وسرعة انقضائه

والزجاج وقطرب قال أبو علي ومثل هذه الآية قوله أجعلتم سقاية الحاج ثم قال كمن آمن
وتقديره أجعلتم أهل سقاية الحاج كمن آمن أو أجعلتم سقاية الحاج كايمن من آمن يقع
التمثيل بين مصدرين أو بين فاعلين اذ لا يقع التمثيل بين مصدر وفاعل (وثانيها) قال أبو
عبدة البرههنا بمعنى البار كقوله والعاقبة للتقوى أي للمتقين ومنه قوله ان أصبح ماؤكم
غورا أي غائر وقالت الخنساء * فانما هي اقبال وادبار * أي مقبلة ومدبرة معا (وثالثها)
ان معناه ولكن ذا البر فحذف كقوله هم درجات عند الله أي ذوو درجات عن الزجاج
(ورابعها) التقدير ولكن البر يحصل بالايمان وكذا وكذا عن المفضل واعلم أن الوجه
الاول أقرب الى مقصود الكلام فيكون معناه ولكن البر الذي هو كل البر الذي يؤدي الى
الثواب العظيم بر من آمن بالله وعن المبرد لو كنت ممن يقرأ القرآن بقراءته لقرأت ولكن
البر يفتح الباء وقرأ نافع وابن عامر ولكن مخففة البر بالرفع والباقون لكن مشددة البر
بالنصب (المسئلة السابعة) اعلم أن الله تعالى اعتبر في تحقق ماهية البرأمورا (الاول)
الايمان بأمر خمسة (أولها) الايمان بالله ولن يحصل العلم بالله الا عند العلم بذاته المخصوصة
والعلم بما يجب ويجوز ويستحيل عليه ولن يحصل العلم بهذه الامور الا عند العلم بالذات
الدالة عليها فيدخل فيه العلم بحدوث العالم والعلم بالاصول التي عليها يتفرع حدوث العالم
ويدخل في العلم بما يجب له من الصفات العلم بوجوده وقدمه وبقائه وكونه عالما بكل
المعلومات قادر على كل الممكنات حيا مريدا سمعا بصيرا متكلما ويدخل في العلم بما
يستحيل عليه العلم بكونه منزها عن الحالية والمحلية والتجزؤ والعرضية ويدخل في العلم بما
يجوز عليه اقتداره على الخلق والايجاد وبعثة الرسل (وثانيها) الايمان باليوم الآخر
وهذا الايمان مفرع على الاول لاننا لم نعلم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ولم نعلم
قدرته على جميع الممكنات لا يمكننا أن نعلم صحة الحشر والنشر (وثالثها) الايمان بالملائكة
(ورابعها) الايمان بالكتب (وخامسها) الايمان بالرسل وههنا سوالات (السؤال الاول)
أنه لا طريق لنا الى العلم بوجود الملائكة ولا الى العلم بصدق الكتب الا بواسطة صدق
الرسل فاذا كان قول الرسل كالاصل في معرفة الملائكة والكتب فلم يقدم الملائكة
والكتب في الذكر على الرسل (الجواب) ان الامر وان كان كما ذكرتموه في عقولنا
وأفكارنا الا أن ترتيب الوجود على العكس من ذلك لان الملك يوجد أولا ثم يحصل بواسطة
تبليغه نزول الكتب ثم يصل ذلك الكتاب الى الرسول فالمراعي في هذه الآية ترتيب
الوجود الخارجي لا ترتيب الاعتبار الذهني (السؤال الثاني) لم خص الايمان بهذه الامور
الخمس (الجواب) لانه دخل تحتها كل ما يلزم أن يصدق به فقد دخل تحت الايمان بالله
معرفته بتوحيده وعدله وحكمته ودخل تحت اليوم الآخر المعرفة بما يلزم من أحكام
الثواب والعقاب والمعاد الى سائر ما يتصل بذلك ودخل تحت الملائكة ما يتصل بأدائهم
الرسالة الى النبي صلى الله عليه وسلم ليؤدبها اليها الى غير ذلك مما يجب أن يعلم من أحوال

(أولئك) إشارة إلى المذكورين باعتبار اتصافهم بالنعوت الجميلة * ١٤٤ * المعدودة وما فيه من معنى البعد لما مر

مرارا من التنبيه على علو طبقتهم وسمو مرتبتهم (الذين صدقوا) أي في الدين واتباع الحق وتحري البر حيث لم تغير هم الأحوال ولم تنزلهم الأهوال (وأولئك هم المتقون) عن الكفر وسائر الرذائل وتكرير الإشارة لزيادة تنويه شأنهم وتوسيط الضمير للإشارة إلى انحصار التقوى فيهم والآية الكريمة كما ترى حاوية لجميع الكمالات البشرية برمتها تصريحا أو تلويحا لما فيها من تكثر فروعها وتشعب شجونها منحصرة في خلال ثلاث صحة الاعتقاد وحسن المعاشرة مع العباد وتهذيب النفس وقد أشير إلى الأولى بالإيمان بما فصل وإلى الثانية بإيتاء المال وإلى الثالثة بإقامة الصلاة الخ ولذلك وصف الحائزون لها بالصدق نظر إلى إيمانهم واعتقادهم وبالتقوى اعتبارا بمعاشرتهم مع الخلق ومعاملاتهم مع الحق واليه

الملائكة ودخل تحت الكتاب القرآن وجميع ما أنزل الله على أنبيائه ودخل تحت النبيين الإيمان بنبوتهم وصحة شرائعهم فثبت أنه لم يبق شيء مما يجب الإيمان به إلا دخل تحت هذه الآية وتقرر برآءه وهو أن للمكلف مبدأ أو وسطا ونهاية ومعرفة المبدأ والنهي هو المقصود بالذات وهو المراد بالإيمان بالله واليوم الآخر وأما معرفة مصالح الوسط فلا تتم إلا بالرسالة وهي لا تتم إلا بأمو رثلاثة الملائكة الآتين بالوحي ونفس ذلك الوحي وهو الكتاب والوحي إليه وهو الرسول (السؤال الثالث) لم قدم هذا الإيمان على أفعال الجوارح وهو إيتاء المال والصلاة والزكاة (والجواب) للتنبيه على أن أعمال القلوب أشرف عند الله من أعمال الجوارح (الامر الثاني) من الأمور المعبرة في تحقيق معنى البر قوله وآتى المال على حبه وفيه مسائل (المسئلة الأولى) اختلفوا في أن الضمير في قوله على حبه إلى ماذا يرجع وذكر وافي وجوها (الأول) وهو قول الأكثرين أنه راجع إلى المال والتقدير وآتى المال على حب المال قال ابن عباس وابن مسعود هو أن تؤتيه وأنت صحيح شحيح تأمل الغنى وتخشى الفقر ولا تمهل حتى إذا بلغت الحلقة قمت لفلان كذا ولفلان كذا وهذا التأويل يدل أن الصدقة حال الصحة أفضل منها عند القرب من الموت والعقل يدل على ذلك أيضا من وجوه (أحدها) أن عند الصحة يحصل ظن الحاجة إلى المال وعند ظن قرب الموت يحصل ظن الاستغناء عن المال وبذل الشيء عند الاحتياج إليه أدل على الطاعة من بذله عند الاستغناء عنه على ما قال ابن تينالوا البر حتى تنفقوا مما يحبون (وثانيها) أن إعطاءه حال الصحة أدل على كونه متيقنا بالوعد والوعيد من إعطاءه حال المرض والموت (وثالثها) أن إعطاءه حال الصحة أشق فيكون أكثر ثوابا قياسا على ما يبذله الفقير من جهد المقل فإنه يزيد ثوابه على ما يبذله الغنى (ورابعها) أن من كان ماله على شرف الزوال فهو به من أحد مع العلم بأنه لو لم يهبه منه لضاع فإن هذه الهبة لا تكون مساوية لما إذا لم يكن خائفا من ضياع المال ثم أنه وهبه منه طائعا وراغبا فكذا ههنا (وخامسها) أنه متأيد بقوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما يحبون وقوله ويطعمون الطعام على حبه أي على حب الطعام وعن أبي الدرداء أنه صلى الله عليه وسلم قال مثل الذي تصدق عند الموت مثل الذي يهدي بعد ما شبع (القول الثاني) أن الضمير يرجع إلى الإيتاء كأنه قيل يعطى ويحب الإعطاء رغبة في ثواب الله (الثالث) أن الضمير عائد على اسم الله تعالى يعني يعطون المال على حب الله أي على طلب مرضاته (المسئلة الثانية) اختلفوا في المراد من هذا الإيتاء فقال قوم إنها الزكاة وهذا ضعيف وذلك لأنه تعالى عطف الزكاة عليه بقوله وأقام الصلاة وآتى الزكاة ومن حق المعطوف والمعطوف عليه أن يتغاير فثبت أن المراد به غير الزكاة ثم أنه لا يخلو ما أن يكون من التطوعات أو من الواجبات لا جائز أن يكون من التطوعات لأنه تعالى قال في آخر الآية أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون وقف التقوى عليه ولو كان ذلك ندبا لما وقف التقوى عليه

فثبت ان هذا اليتاء وان كان غير الزكاة الا أنه من الواجبات ثم فيه قولان (الاول) انه عبارة عن دفع الحاجات الضرورية مثل اطعام المضطرو ومما يدل على تحقق هذا الوجوب النص والمعقول (أما النص) فقوله عليه الصلاة والسلام لا يؤمن بالله واليوم الآخر من بات شبعانا وجاره طاوا الى جنبه وروى عن فاطمة بنت قيس ان في المال حق سوى الزكاة ثم تلت وآتى المال على حبه وحكى عن الشعبي انه سئل عن له مال فأدى زكاته فهل عليه شئ سواه فقال نعم يصل القرابة ويعطى السائل ثم تلا هذه الآية وأما العقل فانه لا خلاف انه اذا انتهت الحاجة الى الضرورة وجب على الناس أن يعطوه مقدار دفع الضرورة وان لم تكن الزكاة واجبة عليهم ولو امتنعوا من الاعطاء جاز الا خدمتهم قهرا فهذا يدل على ان هذا اليتاء واجب واحتج من طعن في هذا القول بما روى عن علي رضي الله عنه أنه قال ان الزكاة نسخت كل حق (والجواب) من وجوه (الاول) أنه معارض بما روى أنه عليه الصلاة والسلام قال في المال حقوق سوى الزكاة وقول الرسول أولى من قول علي (الثاني) أجمعت الامة على انه اذا حضر المضطر فانه يجب أن يدفع اليه ما يدفع الضرورة وان كان قد أدى الزكاة بالكمال (الثالث) المراد أن الزكاة نسخت الحقوق المقدرة أما الذي لا يكون مقدرا فانه غير منسوخ بدليل انه يلزم التصديق عند الضرورة ويلزم النفقة على الاقارب وعلى المملوك وذلك غير مقدرفان قيل هب أنه صح هذا التأويل لكن ما الحكمة في هذا الترتيب قلنا فيه وجوه (أحدها) أنه تعالى قدم الاولى فالاولى لان الفقير اذا كان قريبا فهو أولى بالصدقة من غيره من حيث انه يكون ذلك جامع بين الصلة والصدقة ولان القرابة من أؤكد الوجوه في صرف المال اليه ولذلك يستحق به الارث ويحجر بسببه على المالك في الوصية حتى لا يتمكن من الوصية الا في الثلث ولذلك كانت الوصية للاقارب من الواجبات على ما قال كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت الاية وان كانت تلك الوصية قد صارت منسوخة الا عند بعضهم فلهذه الوجوه قدم ذى القربى ثم أتبعه تعالى باليتامى لان الصغير الفقير الذي لا والد له ولا كاسب فهو منقطع الحيلة من كل الوجوه ثم أتبعهم تعالى بذكر المساكين لان الحاجة قد تشتد بهم ثم ذكر ابن السبيل اذ قد تشتد حاجته عند اشتداد رغبته الى أهله ثم ذكر السائلين وفي الرقاب لان حاجتهم ماديون حاجة من تقدم ذكره (وثانيها) أن معرفة المرء بشدة حاجة هذه الفرق تقوى وتضعف فرتب تعالى ذكر هذه الفرق على هذا الوجه لان علمه بشدة حاجة من يقرب اليه أقرب ثم بحاجة اليتامى ثم بحاجة المساكين ثم على هذا النسق (وثالثها) ان ذا القربى مسكين وله صفة زائدة تخصه لان شدة الحاجة فيه تغمه وتؤذى قلبه ودفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير فلذلك بدأ الله تعالى بذى القربى ثم باليتامى وآخر المساكين لان الغم الحاصل بسبب عجز الصغار عن الطعام والشراب أشد من الغم الحاصل بسبب عجز الكبار عن تحصيلهما فأما ابن السبيل فقد يكون غنيا وقد تشتد حاجته في الوقت والسائل

قد يكون غنيا و يظهر شدة الحاجة وأخر المكاتب لان ازالة الرق ليست في محل الحاجة
الشديدة (القول الثاني) أن المراد بآيتاء المال ما روى أنه عليه الصلاة والسلام عند ذكره
للأبل قال ان فيها حقها وطراق فحلها واعارة ذلولها وهذا بعيد لان الحاجة الى اطراق
الفحل أمر لا يختص به ابن السبيل والسائل والمكاتب (القول الثالث) ان آيتاء المال
الى هؤلاء كان واجبا ثم انه صار منسوخا بالزكاة وهذا أيضا ضعيف لانه تعالى جمع في هذه
الآية بين هذا الآيتاء وبين الزكاة (المسئلة الثالثة) أما ذوى القربى فمن الناس من حمل
ذلك على المذكور في آية النفل والغنية والا كثرون من المفسرين على ذوى القربى
للمعطين وهو الصحيح لانهم به أخص ونظيره قوله تعالى ولا يأتل أولوا الفضل منكم والسعة
أن يؤتوا أولى القربى واعلم أن ذوى القربى هم الذين يقر بون منه بولادة الابوين أو بولادة
الجدين فلا وجه لقصر ذلك على ذوى الرحم المحرم على ما حكى عن قوم لان المحرمية حكم
شرعى أما القرابة فهي لفظة لغوية موضوعة للقرابة في النسب وان كان من يختص بذلك
يتفاضل ويتفاوت في القرب والبعد أما اليتامى ففي الناس من حمله على ذوى اليتامى قال
لانه لا يحسن من المتصدق أن يدفع المال الى اليتيم الذى لا يعز ولا يعرف وجوه منافعه فانه
متى فعل ذلك يكون مخطئا بل اذا كان اليتيم من اهتاعا رقا بمواقع حفظه وتكون الصدقة
من باب ما يؤكل ويلبس ولا يخفى على اليتيم وجه الانتفاع به جازد دفعها اليه هذا كله على
قول من قال اليتيم هو الذى لأب له مع الصغر وعند أصحابنا هذا الاسم قد يقع على الصغير
وعلى البالغ والحجة فيه قوله تعالى وآتوا اليتامى أموالهم ومعلوم انهم لا يؤتون المال الا اذا
بلغوا وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمى يتيما أبى طالب بعد بلوغه فعلى هذا ان كان
اليتيم بالغاً دفع المال اليه والا فيدفع الى وليه وأما المساكين ففيه خلاف سند كره ان
شاء الله تعالى في سورة التوبة والذى نقوله هنا ان المساكين أهل الحاجة ثم هم ضربان
منهم من يكف عن السؤال وهو المراد ههنا ومنهم من يسأل ويتبسط وهو المراد بقوله
والسائلين وانما فرق تعالى بينهما من حيث يظهر على المسكين المسكنة مما يظهر من حاله
وليس كذلك السائل لانه بمسئلته يعرف فقره وحاجته وأما ابن السبيل فروى عن مجاهد
أنه المسافر وعن قتادة أنه الضيف لانه انما وصل اليك من السبيل والاول أشبه لان السبيل
اسم للطريق وجعل المسافر بنا له للزومه اياه كما يقال لطير الماء ابن الماء ويقال للرجل
الذى أتت عليه السنون ابن الايام وللشجعة بنو الحرب وللناس بنو الزمان قال ذوالرمة
وردت عشاء والثريا كأنها * على قمة الرأس ابن ماء محلق
وأما قوله والسائلين فعنى به الطالبين ومن جعل الآية في غير الزكاة أدخل في هذه الآية
المسلم والكافر روى الحسن بن على رضى الله عنهما أنه عليه الصلاة والسلام قال للسائل
حق ولو جاء على فرس وقال تعالى وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم أما قوله
وفي الرقاب ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) الرقاب جمع الرقبة وهى مؤخر أصل

العنق واشتقاقها من المراقبة وذلك ان مكانها من البدن مكان الرقيب المشرف على القوم ولهذا المعنى يقال أعتق الله رقبة ولا يقال أعتق الله عنقه لانه لما سميت رقبة كأنها ترأب العذاب ومن هذا يقال للتي لا يعيش ولدها رقوب لاجل مراعاتها موت ولدها (المسئلة الثانية) معنى الآية ويؤتى المال في عتق الرقاب قال القفال واختلف الناس في الرقاب المذكورين في آية الصدقات فقال قائلون انه يدخل فيه من يشتره فيعتقه ومن يكون مكاتباً فيعتقه على أداء كتابته فهو لأجازوا شراء الرقاب من الزكاة المفروضة وقال قائلون لا يجوز صرف الزكاة الا في اعانة المكاتبين فمن تأول هذه الآية على الزكاة المفروضة فحينئذ يبقى فيه ذلك الاختلاف ومن حمل هذه الآية على غير الزكاة أجاز الامرين فيها قطعاً ومن الناس من حمل الآية على وجه ثالث وهو فداء الاسارى واعلم أن تمام الكلام في تفسير هذه الاصناف سيأتى ان شاء الله تعالى في سورة التوبة في تفسير آية الصدقات (الامر الثالث) من الامور المعبرة في تحقق ماهية البر قوله وأقام الصلاة وآتى الزكاة وذلك قد تقدم ذكره (الامر الرابع) قوله تعالى والموفون بعهدهم اذا عاهدوا وفيه مسئلان (المسئلة الاولى) في رفع والموفون قولان (أحدهما) انه عطف على محل من آمن تقديره لكن البر المؤمنين والموفون عن الفراء والاختفاء (الثاني) رفع على المدح على أن يكون خبر مبتدا محذوف تقديره وهم الموفون (المسئلة الثانية) في المراد بهذا العهد قولان (الاول) أن يكون المراد ما أخذ الله من اليهود على عباده بقولهم وعلى السنة رساله اليهم بالقيام بحدوده والعمل بطاعته فقبل العباد ذلك من حيث آمنوا بالانبياء والكتب وقد أخبر الله تعالى عن أهل الكتاب انهم نقضوا العهد والمواثيق وأمرهم بالوفاء بها فقال يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم فكان المعنى في هذه الآية ان البر هو ما ذكر من الاعمال مع الوفاء بعهد الله لا كما نقض أهل الكتاب ميثاق الله وما وفوا بعهوده فجحدوا أنبياءه وقتلوههم وكذبوا بكتابه واعترض القاضى على هذا القول وقال ان قوله تعالى والموفون بعهدهم صريح في اضافة هذا العهد اليهم ثم انه تعالى أكد ذلك بقوله اذا عاهدوا فلا وجه لجملة على ما سيكون لزومه ابتداء من قبله تعالى (والجواب) عنه انه تعالى وان ألزمهم هذه الاشياء لكنهم من عند انفسهم قبلوا ذلك الالتزام والتزموه فصح من هذا الوجه اضافة العهد اليهم (القول الثانى) أن يحمل ذلك على الامور التي يلتزمها المكلف ابتداء من عند نفسه واعلم ان هذا العهد اما أن يكون بين العبد وبين الله أو بينه وبين رسول الله أو بينه وبين سائر الناس أما الذى بينه وبين الله فهو ما يلزمه بالنذور والايمان وأما الذى بينه وبين رسول الله فهو الذى عاهد الرسول عليه عند البيعة من القيام بالنصرة والمظاهرة والمجاهدة وموالاته من والاه ومعاداة من عاداه وأما الذى بينه وبين سائر الناس فقد يكون ذلك من الواجبات مثل ما يلزمه في عقود المعاوضات من

التسليم والتسليم وكذا الشرائط التي يلتزم بها في السلم والرهن وقد يكون ذلك من المندوبات
مثل الوفاء بالمواعيد في بذل المال والاخلاص في المناصرة فقوله تعالى والموفون بعهدهم
إذا عاهدوا يتناول كل هذه الأقسام فلا معنى لقصر الآية على بعض هذه الأقسام دون
البعض وهذا الذي قلناه هو الذي عبر عنه المفسرون فقالوا هم الذين إذا وعدوا أنجزوا
وإذا حلفوا ونذر وأوفوا وإذا قالوا صدقوا وإذا أتموا أدوا منهم ومن جملة على قوله تعالى
ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله الآية (الامر الخامس) من الأمور المعبرة في تحقق
ماهية البر قوله تعالى والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس وفيه مسائل (المسئلة
الاولى) في نصب الصابرين أقوال (الاول) قال الكسائي هو معطوف على ذوى القربى
كأنه قال وآتى المال على حبه ذوى القربى والصابرين قال الخويون ان تقدير الآية يصير
هكذا ولكن البر من آمن بالله وآتى المال على حبه ذوى القربى والصابرين فعلى هذا قوله
والصابرين من صلة من وقوله والموفون متقدم على قوله والصابرين فهو عطوف على من
فحينئذ قد عطفت على الموصول قبل صلاته شيئا وهذا غير جائز لان الموصول مع الصلة بمنزلة
اسم واحد ومحال أن يوصف الاسم أو يؤكداً أو يعطف عليه الا بعد تمامه وانقضائه
بجميع اجزائه اما ان جعلت قوله والموفون رفعا على المدح على ما ذكرنا لم يصح أيضا قول
الكسائي لانه حينئذ يقع الفصل بين الموصول والصلة بهذا المدح وقد عرفت ان هذا
الفصل غير جائز بل هذا أشنع لان المدح جملة فاذالم يجز الفصل بالمفرد فلا أن لا يجوز بالجملة
كان ذلك أولى فان قيل اليس جاز الفصل بين المبتدأ والخبر بالجملة كقول القائل ان زيدا
فافهم ما أقول رجل عالم وكقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات اننا لانضيع أجر
من أحسن عملا ثم قال أولئك ففصل بين المبتدأ والخبر بقوله اننا لانضيع قلنا الموصول مع
الصلة كالشيء الواحد فالتعلق الذي بينهما أشد من التعلق الذي بين المبتدأ والخبر فلا يلزم
من جواز الفصل بين المبتدأ والخبر جوازه بين الموصول والصلة (القول الثانى) قول
الفراء انه نصب على المدح وان كان من صفة من وانما رفع الموفون ونصب الصابرين
لطول الكلام بالمدح والعرب تنصب على المدح وعلى الذم اذا طال الكلام بالنسبة في صفة
الشيء الواحد وأنشد الفراء

الى الملك القرم وابن الهمام * وليث الكتبية في المزدحم
وقالوا فمين قرأ جملة الخطب بنصب جملة انه نصب على الذم قال أبو على الفارسي واذا
ذكرت الصفات الكثيرة في معرض المدح أو الذم فالأحسن أن تخالف باعرابها ولا تجعل
كلها جارية على موصوفها الان هذا الموضع من مواضع الاطناب في الوصف والابلاغ
في القول فاذا خولف باعراب الاوصاف كان المقصود أكمل لان الكلام عند اختلاف
الاعراب يصير كأنه أنواع من الكلام وضروب من البيان وعند الاتحاد في الاعراب
يكون وجهها واحدا وجملة واحدة ثم اختلف الكوفيون والبصريون في أن المدح والذم

لم صار اعلتين لاختلاف الحركة فقال الغراء أصل المدح والذم من كلام السامع وذلك أن الرجل اذا أخبر غيره فقال له قام زيد فر بما اثني السامع على زيد وقال ذكرت والله الظريف ذكرت العاقل أي هو والله الظريف هو العاقل فأراد المتكلم أن يمدحه بمثل ما مدحه به السامع فجري الاعراب على ذلك وقال الخليل المدح والذم ينصبان على معنى أعني الظريف وأنكر الغراء ذلك لوجهين (الاول) أن أعني انما يقع تفسيراً للاسم المجهول والمدح يأتي بعد المعروف (الثاني) أنه لو صح ما قاله الخليل لصح أن يقول قام زيد أخاك على معنى أعني أخاك وهذا مما لم تقله العرب أصلاً واعلم أن من الناس من قرأ والموفين والصابرين ومنهم من قرأ والموفون والصابرون أما قوله في البأساء قال ابن عباس يريد الفقر وهو اسم من البؤس والضراء قال يريد به المرض وهما اسمان على فعلاء ولا أفعل لهما لأنها ليسا بنعتين وحين البأس قال ابن عباس رضى الله عنهما يريد القتال في سبيل الله والجهاد ومعنى البأس في اللغة الشدة يقال لأبأس عليك في هذا أي لاشدة وعذاب بئيس شديد ثم تسمى الحرب بأبسا لما فيها من الشدة والعذاب يسمى بأبسا لشدة قال تعالى فلما رأوا بأسنا فلما أحسوا بأسنا فنفى نصرنا من بأس الله ثم قال تعالى أو أئلك الذين صدقوا أي أهل هذه الاوصاف هم الذين صدقوا في إيمانهم وذكر الواحدى رحمه الله في آخر هذه الآية مسألة وهى انه قال هذه الواوات في الاوصاف في هذه الآية للجمع فن شرائط البر وتمام شرط البار ان تجتمع فيه هذه الاوصاف ومن قام به واحد منها لم يستحق الوصف بالبر فلا ينبغي أن يظن الانسان أن الموفى بعهد من جملة من قام بالبر وكذا الصابر في البأساء بل لا يكون قائماً بالبر الا عند استجماع هذه الخصال ولذلك قال بعضهم هذه الصفة خاصة للانبيا عليهم السلام لان غيرهم لا تجتمع فيه هذه الاوصاف كلها وقال آخرون هذه عامة في جميع المؤمنين وماتوفيقى الابالله عليه توكلت * (الحكم الرابع) قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى فمن عفى له من أخيه شئ فاتباع بالمعروف وأداء اليه باحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم) قبل الشروع في التفسير لابد من ذكر سبب النزول وفيه ثلاثة أوجه (أحدها) أن سبب نزوله ازالة الاحكام التي كانت ثابتة قبل مبعث محمد عليه السلام وذلك لان اليهود كانوا يوجبون القتل فقط والنصارى كانوا يوجبون العفو فقط وأما العرب فتارة كانوا يوجبون القتل وأخرى يوجبون الدية لكنهم كانوا يظهرون التعدى في كل واحد من هذين الحكمين أما في القتل فلانه اذا وقع القتل بين قبيلتين احدهما أشرف من الاخرى فالأشرف كانوا يقولون لنقتلن بالعبد منا الحر منهم وبالمراة منا الرجل منهم وبالرجل منا الرجلين منهم وكانوا يجعلون جراحاتهم ضعف جراحات خصومهم ورم بما زادوا على ذلك على ما يروى أن واحداً قتل انساناً من الأشراف فاجتمع أقارب القتلى عند والد المقتول وقالوا ماذا تريد فقال احدى ثلاث قالوا وماهى

بما ذكر من أصول الدين وقواعده التي عليها بنى أساس المعاش والمعاد (كتب عليكم) أي فرض وألزم عند مطالبة صاحب الحق فلا يقدح فيه قدرة الولي على العفو فان الوجوب انما اعتبر بالنسبة الى الحكم أو القاتلين (القصاص في القتلى) أي بسبب قتلهم كافي قوله صلى الله عليه وسلم ان امرأة دخلت النار في هرة ربطتها أي بسبب ربطها اياها (الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى) كان في الجاهلية بين حيين من أحياء العرب دماء وكان لاحدهما طول على الآخر فأقسموا لنقتلن الحر منكم بالعبد والذكر بالانثى فلما جاء الاسلام تحاكموا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت فأمرهم أن يتباؤوا وليس فيها دلالة على عدم قتل الحر بالعبد عند الشافعى أيضاً لان اعتبار المفهوم حيث لم يظهر للتخصيص بالذكر وجه سوى

اختصاص الحكم بالمنطوق وقد رأيت الوجه ههنا وانما يتمسك في ذلك هو ومالك رحمه الله بما روى على رضى الله عنه أن رجلاً قتل عبده فجاءه رسول الله صلى الله عليه وسلم ونفاه سنة ولم يقده و بما روى عنه رضى الله عنه أنه قال من السنة أن لا

يقتل مسلم بذي عهد ولا حر بعبد و بان ابا بكر وعمر رضي الله * ١٥٠ * عنهما كانا لا يقتلان الحر بالعبد بين

أظهر الصحابة من غير
نكير وبالقياص على
الاطراف وعندنا يقتل
الحر بالعبد أقوله تعالى
أن النفس بالنفس فان
شريعة من قبلنا اذا
قصت علينا من غير
دلالة على نسخها
فالعمل بها واجب على
انها شريعة لنا ولان
القصاص يعتمد المساواة
في العصمة وهي بالدين
أو بالدار وهما سيان
فيهما وقرئ كتب
على البناء للفاعل
ونصب القصاص
(فن عفى له من أخيه
شيء) أي شيء من
العفو لان عفا لازم
وفأدته الاشعار بأن
بعض العفو بمنزلة كله
في اسقاط القصاص
وهو الواقع أيضا
في العادة اذ كثيرا
ما يقع العفو من بعض
الاولياء فهو شيء من
العفو وقيل معنى عفى
ترك شيء مفعول به
وهو ضعيف اذ لم يثبت
عفاه بمعنى تركه بل اعفاه
وحمل العفو على المحو
كافي قول من قال
ديار عفاها جور كل

قال اما تحيون ولدي أو تملؤن داري من نجوم السماء وتدفعوا الى جملة قومكم حتى
أقتلهم ثم لا أرى اني أخذت عوضا أو ما الظلم في أمر الدية فهو انهم ربما جعلوا دية
الشريف اضعاف دية الرجل الخسيس فلما بعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم أوجب
رعاية العدل وسوى بين عباده في حكم القصاص وأنزل هذه الآية (والرواية الثانية)
في هذا المعنى وهو قول السدي ان قريظة والنضير كانوا مع تدينهم بالكتاب سلكوا طريقة
العرب في التعدي (والرواية الثالثة) انها نزلت في واقعة قتل حزة رضي الله عنه
(والرواية الرابعة) ما نقلها محمد بن جرير الطبري عن بعض الناس ورواه عن علي بن أبي
طالب وعن الحسن البصري أن المقصود من هذه الآية بيان ان بين الحرين والعبد
والذكرين والانثيين يقع القصاص ويكفي ذلك فقط فاما اذا كان القاتل للعبد حرا
أو للحر عبدا فانه يجب مع القصاص التراجع وأما حر قتل عبدا فهو قوده فان شاء موالي
العبد ان يقتلوا الحر قتلوه بشرط ان يسقطوا ثمن العبد من دية الحر ويردوا الى اولياء الحر
بقية ديته وان قتل عبدا حرا فهو به قود فان شاء اولياء الحر قتلوا العبد وأسقطوا قيمة العبد
من دية الحر وأدوا بعد ذلك الى اولياء الحر بقية ديته وان شاءوا أخذوا كل الدية وتركوا
قتل العبد وان قتل رجل امرأه فهو بها قود فان شاء اولياء المرأة قتلوه وأدوا نصف الدية
وان قتلت المرأة رجلا فهي به قود فان شاء اولياء الرجل قتلوها وأخذوا نصف الدية وان
شاءوا أعطوا كل الدية وتركوها قالوا فالله تعالى أنزل هذه الآية لبيان أن الاكتفاء
بالقصاص مشروع بين الحرين والعبدين والانثيين والذكرين فاما عند اختلاف الجنس
فالاكتفاء بالقصاص غير مشروع فيه اذا عرفنا سبب النزول فلنرجع الى التفسير أما قوله
تعالى كتب عليكم فعناه فرض عليكم فهذه اللفظة تقتضي الوجوب من وجهين
(أحدهما) أن قوله تعالى كتب يفيد الوجوب في عرف الشرع قال تعالى كتب عليكم
الصيام وقال كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية وقد كانت الوصية
واجبة ومنه الصلوات المكتوبات أي المفروضات وقال عليه السلام ثلاث كتبت على ولم
تكتب عليكم (والثاني) لفظة عليكم مشعرة بالوجوب كما في قوله تعالى ولله على الناس حج
البيت وأما القصاص فهو ان يفعل بالانسان مثل ما فعل من قولك اقتص فلان أثر فلان
اذا فعل مثل فعله قال تعالى فارتدا على آثارهما قصصا وقال تعالى وقالت لاخته قصيه
أي اتبعي أثره وسميت القصة قصة لان بالحكاية تساوي المحكي وسمى القصص لانه يذكر
مثل أخبار الناس ويسمى المقص مقصا لتعادل جانبيه وأما قوله تعالى في القتلى أي بسبب
قتل القتلى لان كلمة في قد تستعمل للسببية كقوله عليه السلام في النفس المؤمنة مائة من
الابل اذا عرفت هذا فصار تقدير الآية يا أيها الذين آمنوا يجب عليكم القصاص بسبب
قتل القتلى فدل ظاهر الآية على وجوب القصاص على جميع المؤمنين بسبب قتل جميع
القتلى الا أنهم أجمعوا على أن غير القاتل خارج من هذا العموم وأما القاتل فقد دخله

معاند وقوله عفاها كل حنان كثير الوابل هطال * فيكون المعنى فن محي له من أخيه شيء صرف للعبارة
المتداولة في الكتاب والسنة عن معانيها المشهورة المعهود الى ما ليس بمعهود فيهما وفي استعمال الناس * التخصيص

التخصيص أيضا في صور كثيرة وهي اذا قتل الوالد ولده والسيد عبده وفيما اذا قتل المسلم
حر بيا أو معاهدا وفيما اذا قتل مسلم مسلما خطأ الا ان العام الذي دخله التخصيص يبقى
حجة فيما عداه * فان قيل قولكم هذه الآية تقتضي وجوب القصاص فيه اشكالان
(الاول) أن القصاص لو وجب لوجب اما على القاتل أو على ولي الدم أو على ثالث
والاقسام الثلاثة باطلة وانما قلنا انه لا يجب على القاتل لان القاتل لا يجب عليه أن يقتل
نفسه بل يحرم عليه ذلك وانما قلنا انه غير واجب على ولي الدم لان ولي الدم مخير في الفعل
والترك بل هو مندوب الى الترك بقوله وان تعفوا أقرب للتقوى (والثالث) أيضا باطل
لانه يكون أجنبيا عن ذلك القتل والاجنبى عن الشيء لا تعلق له به (السؤال الثاني) اذا بينا
أن القصاص عبارة عن التسوية فكان مفهوم الآية ايجاب التسوية وعلى هذا التقدير
لا تكون الآية دالة على ايجاب القتل البتة بل أقصى ما في الباب أن الآية تدل على
وجوب رعاية التسوية في القتل الذي يكون مشروعا وعلى هذا التقدير تسقط دلالة
الآية على كون القتل مشروعا بسبب القتل (والجواب) عن السؤال الاول من وجهين
(الاول) أن المراد ايجاب اقامة القصاص على الامام أو من يجري مجراه لانه متى حصلت
شرائط وجوب القود فانه لا يحل للامام ان يترك القود لانه من جملة المؤمنين والتقدير
بأيها الأئمة كتب عليكم استيفاء القصاص ان أراد ولي الدم استيفاءه (والثاني) انه
خطاب مع القاتل والتقدير بأيها القاتلون كتب عليكم تسليم النفس عند مطالبة الولي
بالقصاص وذلك لان القاتل ليس له أن يمتنع ههنا وليس له أن ينكر بل للزاني والسارق
الهرب من الحد ولهما أيضا أن يستترا بستر الله ولا يقرأوا الفرق أن ذلك حق الآدمي
(وأما الجواب) عن السؤال الثاني فهو ان ظاهر الآية يقتضي ايجاب التسوية في القتل
والتسوية في القتل صفة القتل وايجاب الصفة يقتضي ايجاب الذات فكانت الآية
مفيدة لايجب القتل من هذا الوجه * ويتفرع على ما ذكرنا مسائل (المسئلة الاولى) ذهب
أبو حنيفة الى أن موجب العمد هو القصاص وذهب الشافعي في أحد قولييه الى أن
موجب العمد اما القصاص واما الدية واحتج أبو حنيفة بهذه الآية ووجه الاستدلال
بها في غاية الضعف لانه سواء كان المخاطب بهذا الخطاب هو الامام أو ولي الدم فهو
بالاتفاق مشروط بما اذا كان ولي الدم يريد القتل على التعيين وعندنا أنه متى كان الامر
كذلك كان القصاص متعينا انما النزاع في أن ولي الدم هل يتمكن من العدول الى الدية
وليس في الآية دلالة على أنه اذا أراد الدية ليس له ذلك (المسئلة الثانية) اختلفوا في كيفية
المماثلة التي دلت هذه الآية على ايجابها فقال الشافعي يراعى جهة القتل الاول فان كان
الاول قتله بقطع اليد قطعت يد القاتل فان مات منه في تلك المرة والاحرت رقبته وكذلك
لو أحرق الاول بالنار أحرق الثاني فان مات في تلك المرة والاحرت رقبته وقال أبو حنيفة
رحمه الله المراد بالمثل تناول النفس بأرجى ما يمكن فعلى هذا لاقتصاص الا بالسيف بحز

فانهم لا يستعملون العفو
في باب الجنایات الا فيما
ذكر من قبل وعفا يعدي
بعن الى الجاني والذنب
قال تعالى عفا الله عنك
وقال عفا الله عنها فاذا
تعدي الى الذنب قيل
عفوت لفلان عما جنى
كانه قيل فن عفى له عن
جنایته من جهة أخيه
يعنى ولي الدم وایراده
بعنوان الاخوة الثابتة
بينهما بحكم كونهما
من بنى آدم عليه السلام
لتحریرك سلسلة الرقة
والعطف عليه (فاتباع
بالمعروف) فالامر اتباع
أو فليكن اتباع والمراد
وصية العافي بالمساحة
ومطالبة الدية بالمعروف
من غير تعنيف وقوله
عز وجل (وأداء اليه
باحسان) حث للمعفو
عنه على ان يؤديها
باحسان من غير مماطلة
وبخس

الرقبة حجة الشافعي رحمه الله أن الله تعالى أوجب التسوية بين الفعلين وذلك يقتضي حصول التسوية من جميع الوجوه الممكنة ويدل عليه وجوه (أحدها) أنه يجوز أن يقال كتبت التسوية في القتل في كيفة القتل والاستثناء يخرج من الكلام ما لوله لدخل فدل هذا على أن كيفة القتل داخل تحت النص (وثانها) أنا ولم نحكم بدلالة هذه الآية على التسوية في كل الأمور لصارت الآية مجملة ولو حكمنا فيها بالعموم كانت الآية مفيدة لكنهار بما صارت مخصوصة في بعض الصور والتخصيص أهون من الاجال (وثالثها) أن الآية لو لم تفد إلا الإيجاب للتسوية في أمر من الأمور فلاشئين الا وهما متساويان في بعض الأمور فحينئذ لا يستفاد من هذه الآية شيء البتة وهذا الوجه قريب من الثاني فثبت أن هذه الآية تفيد وجوب التسوية من كل الوجوه ثم تأكد هذا النص بسائر النصوص المتضمنة لوجوب المعاملة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها ثم تأكدت هذه النصوص المتواترة بالخبر المشهور عن الرسول عليه السلام وهو قوله من حرق حرقة فانه ومن غرق غرقه ومما يروى أن يهودي ارضخ رأس صبية بالحجارة فقتلها فأمر النبي صلى الله وسلم أن ترضخ رأس اليهودي بالحجارة واذا ثبت هذا بلغت دلالة هذه الآية مع سائر الآيات ومع هذه الأحاديث على قول الشافعي مبلغا قويا * واحتج أبو حنيفة بقوله عليه السلام لا قود الا بالسيف وبقوله عليه السلام لا يعذب بالنار الا ربها (والجواب) أن الأحاديث لما تعارضت بقيت دلالة الآيات خالية عن المعارضات والله أعلم (المسئلة الثالثة) اتفقوا على أن هذا القاتل اذا لم يذب وأصر على ترك التوبة فان القصاص مشروع في حقه عقوبة من الله تعالى أما اذا كان تابا فقد اتفقوا على أنه لا يجوز أن يكون عقوبة وذلك لان الدلائل دلت على أن التوبة مقبولة قال تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات واذا صارت التوبة مقبولة امتنع أن يبقى التائب مستحقا للعقاب ولانه عليه السلام قال التوبة تمحو الحوبة فثبت أن شرع القصاص في حق التائب لا يمكن أن يكون عقوبة ثم عند هذا اختلفوا فقال أصحابنا يفعل الله ما يشاء ولا اعتراض عليه في شيء وقالت المعتزلة انما شرع ليكون اطفاه ثم سألوا أنفسهم فقالوا انه لا تكليف بعد القتل فكيف يكون هذا القتل اطفاه وأجابوا عنه بان هذا القتل فيه منفعة لولي المقتول من حيث التشفى ومنفعة لسائر المكلفين من حيث يزجر سائر الناس عن القتل ومنفعة للقاتل من حيث انه متى علم أنه لا بد وان يقتل صار ذلك داعيا له الى الخير وترك الاصرار والتمرد * أما قوله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى ففيه قولان (القول الاول) ان هذه الآية تقتضي أن لا يكون القصاص مشروعا لابين الحرين وبين العبدين وبين الانثيين * واحتجوا عليه بوجوه (الاول) أن الالف واللام في قوله الحر تفيد العموم فقوله الحر بالحر يفيد أن يقتل كل حر بالحر ولو كان قتل حر بعبد مشروعا لكان ذلك الحر

(ذلك) أي ما ذكر من الحكم (تخفيف من ربكم ورحمة) لما فيه من التسهيل والنفع وقيل كتب على اليهود القصاص وحده وحرم عليهم العفو والدية وعلى النصارى العفو على الاطلاق وحرم عليهم القصاص والدية وخيرت هذه الامة بين الثلاث تيسيرا عليهم وتنزيلا للحكم على حسب المنازل (فمن اعتدى بعد ذلك) بأن قتل غير القاتل بعد ورود هذا الحكم أو قتل القاتل بعد العفو أو أخذ الدية (فله) باعتدائه (عذاب أليم) أما في الدنيا فبالاقتصاص بما قتله بغير حق وأما في الآخرة فبالنار

مقتولا بالحر وذلك ينافي ايجاب أن يكون كل حر مقتولا بالحر (الثاني) أن الباء من
حروف الجر فيكون متعلقا لامحالة بفعل فيكون التقدير الحر يقتل بالحر والمبتدأ لا يكون
أعم من الخبر بل اما أن يكون مساويا له أو أخص منه وعلى التقديرين فهذا يقتضي أن
يكون كل حر مقتولا بالحر وذلك ينافي كون حر مقتولا بالعبد (الثالث) وهو انه تعالى
أوجب في أول الآية رعاية المماثلة وهو قوله كتب عليكم القصاص في القتلى فلما ذكر
عقبيه قوله الحر بالحر والعبد بالعبد دل ذلك على ان رعاية التسوية في الحرية والعبدية
معتبرة لان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد خرج مخرج التفسير لقوله كتب عليكم القصاص
في القتلى وايجاب القصاص على الحر بقتل العبد اهمال لرعاية التسوية في هذا المعنى
فوجب أن لا يكون مشروعا فان احتج الخصم بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها أن النفس
بالنفس فجوابنا أن الترجيح معنا وجهين (أحدهما) أن قوله وكتبنا عليهم فيها أن النفس
بالنفس شرع لمن قبلنا والآية التي تمسكنا بها شرع لنا ولا شك أن شرعنا أقوى في الدلالة من
شرع من قبلنا (وثانيها) أن الآية التي تمسكنا بها مشتملة على احكام النفوس على التفصيل
والتخصيص ولا شك أن الخاص مقدم على العام ثم قال أصحاب هذا القول مقتضى ظاهر
هذه الآية أن لا يقتل العبد الا بالعبد وأن لا تقتل الاشي الا بالاشي الا اننا خالفنا هذا الظاهر
لدلالة الاجماع والمعنى المستنبط من نسق هذه الآية وذلك المعنى غير موجود في قتل الحر
بالعبد فوجب أن يبقى ههنا على ظاهر اللفظ اما الاجماع فظاهر وأما المعنى المستنبط فهو
انه لما قتل العبد بالعبد فلا أن يقتل بالحر وهو فوقه كان أولى بخلاف الحر فانه لما قتل بالحر
لا يلزم أن يقتل بالعبد الذي هو دونه وكذا القول في قتل الاشي بالذكر فاما قتل
الذكر بالاشي فليس فيه الا الاجماع والله أعلم (القول الثاني) أن قوله تعالى الحر بالحر
لا يفيد الحصر البتة بل يفيد شرع القصاص بين المذكورين من غير أن يكون فيه دلالة
على سائر الاقسام واحتجوا عليه بوجهين (الاول) أن قوله والاشي بالاشي يقتضي قصاص
المرأة الحرة بالمرأة الرقيقة فلو كان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد مانعا من ذلك لوقع التناقض
(الثاني) أن قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى جملة تامة مستقلة بنفسها وقوله
الحر بالحر تخصيص لبعض جزئيات تلك الجملة بالذكر واذ تقدم ذكر الجملة المستقلة كان
تخصيص بعض الجزئيات بالذكر لا يمنع من ثبوت الحكم في سائر الجزئيات بل ذلك
التخصيص يمكن أن يكون لفوائد سوى نفي الحكم عن سائر الصور ثم اختلفوا في تلك الفائدة
فذكروا فيها وجهين (الاول) وهو الذي عليه الاكثر أن تلك الفائدة بيان ابطال
ما كان عليه أهل الجاهلية على ما روينا في سبب نزول هذه الآية انهم كانوا يقتلون بالعبد
منهم الحر من قبيلة القاتل ففائدة التخصيص زجرهم عن ذلك واعلم أن للقائلين بالقول
الاول أن يقولوا أما قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى هذا يمنع من جواز قتل
الحر بالعبد لان القصاص عبارة عن المساواة وقتل الحر بالعبد لم يحصل فيه رعاية

المساواة لانه زائد عليه في الشرف وفي أهلية القضاء والامامة والشهادة فوجب أن لا يكون مشروعا أقصى ما في الباب أنه ترك العمل بهذا النص في قتل العالم بالجاهل والشريف بالحسيس لأنه يبقى في غير محل الاجماع على الاصل ثم ان سلمنا أن قوله كتب عليكم القصاص في القتلى يوجب قتل الحر بالعبد الا انا بينا أن قوله الحر بالحر والعبد بالعبد يمنع من جواز قتل الحر بالعبد هذا خاص وما قبله عام والخاص مقدم على العام لاسيما اذا كان الخاص متصلا بالعام في اللفظ فانه يكون جارا مجرى الاستثناء ولا شك في وجوب تقديمه على العام (الوجه الثاني) في بيان فائدة التخصيص ما نقله محمد بن جرير الطبري عن علي بن أبي طالب والحسن البصري أن هذه الصورة هي التي يكتفي فيها بالقصاص أما في سائر الصور وهي ما اذا كان القصاص واقعا بين الحر والعبد وبين الذكر والانثى فهناك لا يكتفي بالقصاص بل لابد فيه من التراجع وقد شرحتنا هذا القول في سبب نزول هذه الآية الا أن كثيرا من المحققين زعموا أن هذا النقل لم يصح عن علي بن أبي طالب وهو أيضا ضعيف عند النظر لانه قد ثبت أن الجماعة تقتل بالواحد ولا تراجع فكذلك يقتل الذكور بالانثى ولا تراجع ولان القودنهاية ما يجب في القتل فلا يجوز وجوب غيره معه أما قوله تعالى فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء اليه باحسان فاعلم أن الذين قالوا وجب العمد أحدا من ائمة القصاص واما الدية تمسكوا بهذه الآية وقالوا الآية تدل على ان في هذه القصة عافيا ومعتفوا عنه وليس ههنا الاولى بالدم والقاتل فيكون العافي أحدهما ولا يجوز أن يكون هو القاتل لان ظاهر العفو هو اسقاط الحق وذلك انما يتأتى من الولي الذي له الحق على القاتل فصارت تقدير الآية فاذا عفا ولي الدم عن شيء يتعلق بالقاتل فليتبع القاتل ذلك العفو بمعروف وقوله شيء مبهم فلا بد من حمله على المذكور السابق وهو وجوب القصاص ازالة للابهام فصارت تقدير الآية اذا حصل العفو للقاتل عن وجوب القصاص فليتبع القاتل العافي بالمعروف وليؤد اليه مالا باحسان وبالاجماع لا يجب أداء غير الدية فوجب أن يكون ذلك الواجب هو الدية وهذا يدل على أن موجب العمد هو القود أو المال ولو لم يكن كذلك لما كان المال واجبا عند العفو عن القود ومما يؤكده هذا الوجه قوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة أي اثبات الخيار لكم في أخذ الدية وفي القصاص رحمة من الله عليكم لان الحكم في اليهود حتم القصاص والحكم في النصارى حتم العفو وتخفيف عن هذه الامة وشرع لهم التخيير بين القصاص والدية وذلك تخفيف من الله ورحمة في حق هذه الامة لان ولي الدم قد تكون الدية آثر عنده من القود اذا كان محتاجا الى المال وقد يكون القود آثرا اذا كان راغبا في التشفي ودفع شر القاتل عن نفسه فجعل الخيرة له فيما أحبه رحمة من الله في حقه فان قيل لانسلم ان العافي هو ولي الدم وقواه العفو اسقاط الحق وذلك لا يليق الا بولي الدم قلنا لانسلم أن العفو هو اسقاط الحق بل المراد من قوله فمن عفي له من أخيه شيء أي فمن سهل له من أخيه شيء يقال أثنى

هذا المال عفوواصفوا أى سهلا ويقال خذما عفا أى ماسهل قال الله تعالى خذ العفو
 فيكون تقدير الآية فن كان من أولياء الدم وسهل له من أخيه الذى هو القاتل شئ من
 المال فليتبع ولى الدم ذلك القاتل فى مطالبة ذلك المال وليؤد القاتل الى ولى الدم ذلك
 المال بالاحسان من غير مطل ولا مدافعة فيكون معنى الآية على هذا التقدير ان الله
 تعالى حث الاولياء اذا دعوا الى الصلح من الدم على الدية كلها أو بعضها أن يرضوا به
 ويعفوا عن القود سلمنا أن العافى هو ولى الدم لكن لم لا يجوز أن يقال المراد هو أن يكون
 القصاص مشتركا بين شرى يكتن فيعفو أحدهما فحينئذ ينقلب نصيب الآخر ما لا فالله
 تعالى أمر الشرى ك الساكى باتباع القاتل بالمعروف وأمر القاتل بالاداء اليه باحسان
 سلمنا أن العافى هو ولى الدم سواء كان له شرى أو لم يكن لكن لم لا يجوز أن يقال ان هذا
 مشروط برضا القاتل لأنه تعالى لم يذكر رضا القاتل لأنه يكون ثابتا لا محالة لان
 الظاهر من كل عاقل أنه يبذل كل الدنيا لغرض دفع القتل عن نفسه لأنه اذا قتل لا يبقى له
 لا النفس ولا المال أما بئذ المال ففيه احياء النفس فلما كان هذا الرضا حاصل فى الاعم
 الاغلب لاجرم ترك ذكره وان كان معتبرا فى نفس الامر (والجواب) حل لفظ العفو فى
 هذه الآية على اسقاط حق القصاص أولى من جملة على أن يبعث القاتل المال الى ولى
 الدم و بيانه من وجهين (الاول) ان حقيقة العفو اسقاط الحق فيجب أن لا يكون حقيقة
 فى غيره دفعا للاشتراك وحل اللفظ فى هذه الآية على اسقاط الحق أولى من جملة على
 ما ذكرتم لأنه لما تقدم قوله كتب عليكم القصاص فى القتل كان حل قوله فن عفى له من
 أخيه شئ على اسقاط حق القصاص أولى لان قوله شئ لفظ مبهم وحل هذا المبهم على ذلك
 المعنى الذى هو المذكور السابق أولى (الثانى) انه لو كان المراد بالعفو ما ذكرتم لكان قوله
 فاتباع بالمعروف وأداء اليه باحسان عشا لان بعد وصول المال اليه بالسهولة واليسر
 لا حاجة به الى اتباعه ولا حاجة بذلك المعطى الى أن يؤمر بأداء ذلك المال بالاحسان* وأما
 السؤال الثانى فمدفوع من وجهين (الاول) أن ذلك الكلام انما يتشى بفرض صورة
 مخصوصة وهى ما اذا كان حق القصاص مشتركا بين شخصين ثم عفا أحدهما وسكت الآخر
 والآية دالة على شرعية هذا الحكم على الاطلاق فحمل اللفظ المطلق على الصورة الخاصة
 المقيدة خلاف الظاهر (والثانى) أن الهاء فى قوله وأداء اليه باحسان ضمير عائد الى
 المذكور سابق والمذكور السابق هو العافى فوجب أداء هذا المال الى العافى وعلى قولكم
 يجب أدائه الى غير العافى فكان قولكم باطلا وأما السؤال الثالث أن شرط الرضا ما أن
 يكون ممتنع الزوال أو كان ممكن الزوال فان كان ممتنع الزوال وجب أن يكون مكنة أخذ
 الدية ثابتة لولى الدم على الاطلاق وان كان ممكن الزوال كان تقييد اللفظ بهذا الشرط
 الذى مادلت الآية على اعتباره مخالفة للظاهر وانه غير جائز ولما تلخص هذا البحث فنقول
 الآية بقيت فيها ابحاث لفظية نذكرها فى معرض السؤال والجواب (البحث الاول)

كيف تركيب قوله فمن عفى له من أخيه شيء (الجواب) تقديره فمن عفى له من أخيه شيء من العفو وهو كقوله سير يزيد بعض السير وطائفة من السير (البحث الثاني) ان عفايتعدى بعن لا باللام فاوجه قوله فمن عفى له (الجواب) انه يتعدى بعن الى الجاني والى الذنب فيقال عفوت عن فلان وعن ذنبه قال الله تعالى عفا الله عنك فاذا تعدى الى الذنب قيل عفوت لفلان عما جنى كما تقول عفوت له عن ذنبه وتجاوزت له عنه وعليه هذه الآية كانه قيل فمن عفى له من جنايته فاستغنى عن ذكر الجناية (البحث الثالث) لم قيل شيء من العفو (الجواب من وجهين أحدهما) أن هذا انما يشكل اذا كان الحق ليس الا القود فقط فحينئذ يقال القود لا يتبع بعض فلا يبقى لقوله شيء فائدة أما اذا كان مجموع حقه اما القود واما المال كان مجموع حقه متبعضا لان ان يعفو عن القود دون المال وله أن يعفو عن الكل فلما كان الامر كذلك جاز أن يقول فمن عفى له من أخيه شيء (والجواب الثاني) أن تنكير الشيء يفيد فائدة عظيمة لانه يجوز ان يتوهم أن العفولا يؤثر في سقوط القود الا أن يكون عفوا عن جميعه فبين تعالى أن العفو عن جزئه كالعفو عن كله في سقوط القود وعفو بعض الاولياء عن حقه كعفو جميعهم عن حقهم فلو عرف الشيء كان لا يفهم منه ذلك فلما نكره صار هذا المعنى مفهوما منه فلذلك قال تعالى فمن عفى له من أخيه شيء (البحث الرابع) بأى معنى أثبت الله وصف الاخوة (والجواب) قيل ان ابن عباس تمسك بهذه الآية في بيان كون الفاسق مؤمنا من ثلاثة أوجه (الاول) أنه تعالى سماه مؤمنا حال ماوجب القصاص عليه وانما وجب القصاص عليه اذا صدر عنه القتل العمد العدوان وهو بالاجماع من الكبائر وهذا يدل على ان صاحب الكبيرة مؤمن (والثاني) أنه تعالى أثبت الاخوة بين القتاتل وبين ولى الدم ولا شك أن هذه الاخوة تكون بسبب الدين لقوله تعالى انما المؤمنون اخوة فلو لا أن الايمان باق مع الفسق والالمابقيت الاخوة الحاصلة بسبب الايمان (الثالث) أنه تعالى ندب الى العفو عن القتاتل والندب الى العفو انما يليق بالمؤمن اجابت المعتزلة عن الوجه الاول فقالوا ان قلنا المخاطب بقوله كتب عليكم القصاص في القتلى هم الأئمة فالسؤال زائل وان قلنا انهم هم القتاتلون فجوابه من وجهين (أحدهما) أن القتاتل قبل اقدامه على القتل كان مؤمنا فسماه الله تعالى مؤمنا بهذا التأويل (والثاني) أن القتاتل قد يتوب وعند ذلك يكون مؤمنا ثم انه تعالى أدخل فيه غير التائب على سبيل التغليب (وأما الوجه الثاني) وهو ذكر الاخوة فاجابوا عنه من وجوه (الاول) أن الآية نازلة قبل أن يقتل أحد أو لا شك أن المؤمنين اخوة قبل الاقدام على القتل (والثاني) الظاهر أن الفاسق يتوب وعلى هذا التقدير يكون ولى المقتول أخاه (والثالث) يجوز أن يكون جعله أخاه في النسب كقوله تعالى والى عاد أخاهم هودا (والرابع) أنه حصل بين ولى الدم وبين القتاتل نوع تعلق واختصاص وهذا القدر يكفي في اطلاق اسم الاخوة كما تقول الرجل قل لصاحبك كذا اذا كان بينهما أدنى تعلق

(والخامس) ذكره بلفظ الاخوة يعطف أحدهما على صاحبه بذكر ما هو ثابت بينهما من الجنسية في الاقرار والاعتقاد (والجواب) أن هذه الوجوه بأسرها تقتضي تقييد الاخوة بزمان دون زمان وبصفة دون صفة والله تعالى أثبت الاخوة على الاطلاق أما قوله تعالى فاتباع بالمعروف وأداء اليه باحسان ففيه ابحاث (البحث الاول) قوله فاتباع بالمعروف رفع لانه خبر مبتدأ محذوف وتقديره فتحكمه اتباع أو هو مبتدأ خبره محذوف تقديره فعليه اتباع بالمعروف (البحث الثاني) قيل على العاقل الاتباع بالمعروف وعلى المعفو عنه أداء باحسان عن ابن عباس والحسن وقتادة ومجاهد وقيل هما على المعفو عنه فانه يتبع عفو العاقل بمعروف ويؤدي ذلك المعروف اليه باحسان (البحث الثالث) الاتباع بالمعروف أن لا يشدد بالمطالبة بل يجري فيها على العادة المألوفة فان كان معسرا فالنظرة وان كان واجدا العين المال فانه لا يطالبه بالزيادة على قدر الحق وان كان واجدا الغير المال الواجب فالامهال الى أن يتساع ويستبدل وان لا يمنعه بسبب الاتباع عن تقديم الاله من الواجبات فاما الاداء باحسان فالمراد به أن لا يدعى الاعداء في حال الامكان ولا يؤخره مع الوجود ولا يقدم ما ليس بواجب عليه وان يؤدي ذلك المال على بشروط طلاقة وقول جميل أما قوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة ففيه وجوه (أحدها) أن المراد بقوله ذلك أي الحكم بشرع القصاص والدية تخفيف في حكمهم لان العفو وأخذ الدية محرمان على أهل التوراة والقصاص مكتوب عليهم البتة والقصاص والدية محرمان على أهل الانجيل والعفو مكتوب عليهم وهذه الامة مخيرة بين القصاص والدية والعفو توسعة عليهم وتيسير وهذا قول ابن عباس (وثانيها) أن قوله ذلك راجع الى قوله فاتباع بالمعروف وأداء اليه باحسان أما قوله فمن اعتدى بعد ذلك التخفيف يعني جاوز الحد الى ما هو أكثر منه قال ابن عباس والحسن المراد أن لا يقتل بعد العفو والدية وذلك لان أهل الجاهلية اذا عفوا وأخذوا الدية ثم ظفروا بعد ذلك بالقاتل قتلوه فنهى الله عن ذلك وقيل المراد أن يقتل غير قاتله أو أكثر من قاتله أو طلب أكثر مما وجب له من الدية أو جاوز الحد بعد ما بين له كيفية القصاص ويجب أن يحمل على الجميع لعموم اللفظ فله عذاب أليم وفيه قولان (أحدهما) وهو المشهور انه نوع من العذاب شديد الالم في الآخرة (والثاني) روى عن قتادة أن العذاب الالم هو أن يقتل لا محالة ولا يعفى عنه ولا يقبل الدية منه لقوله عليه السلام لأعاقب احدا قتل بعد أخذ الدية وهو المروى عن الحسن وسعيد بن جبير وهذا القول ضعيف لوجوه (أحدها) أن المفهوم من العذاب الالم عند الاطلاق هو عذاب الآخرة (وثانيها) اننا بينا أن القود تارة يكون عذابا وتارة يكون امتحانا كما في حق التائب فلا يصح اطلاق اسم العذاب عليه الا في وجه دون وجه (وثالثها) أن القاتل لمن عفى عنه لا يجوز أن يختص بأن لا يمكن ولى الدم من العفو عنه لان ذلك حق ولى الدم فله اسقاطه قياسا على تمكنه من اسقاط سائر الحقوق والله أعلم * قوله تعالى (ولكم في

القصاص حياة بأولى الالباب عليكم تتقون اعلم انه سبحانه وتعالى لما أوجب في الآية
 المقدمة القصاص وكان القصاص من باب الايلام توجه فيه سؤال وهو أن يقال كيف
 يليق بكمال رحمة ايلام العبد الضعيف فلاجل دفع هذا السؤال ذكر عقبيه حكمة شرع
 القصاص فقال ولكم في القصاص حياة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) في الآية
 وجوه (الاول) انه ليس المراد من هذه الآية أن نفس القصاص حياة لان القصاص
 ازالة للحياة وازالة الشيء يمتنع أن تكون نفس ذلك الشيء بل المراد أن شرع القصاص
 يفضي الى الحياة في حق من يريد أن يكون قاتلا وفي حق من يراد جعله مقتولا وفي حق
 غيرهما أيضا ما في حق من يريد أن يكون قاتلا فلانه اذا علم أنه لو قتل قتل ترك القتل فلا
 يقتل فيبقى حيا وأما في حق من يراد جعله مقتولا فلان من أراد قتله اذا خاف من
 القصاص ترك قتله فيبقى غير مقتول وأما في حق غيرهما فلان في شرع القصاص بقاء من
 هم بالقتل أو من يهيم به وفي بقائهما بقاء من يتعصب لهما لان الفتنة تعظم بسبب القتل
 فتؤدي الى المحاربة التي تنتهى الى قتل عالم من الناس وفي تصور كون القصاص مشروعا
 زوال كل ذلك وفي زواله حياة الكل (الوجه الثاني) في تفسير الآية أن المراد منها أن
 نفس القصاص سبب الحياة وذلك لان سافك الدم اذا أقيد منه ارتدع من كان يهيم بالقتل
 فلم يقتل فكان القصاص نفسه سببا للحياة من هذا الوجه واعلم ان الوجه الذي ذكرناه غير
 مختص بالقصاص الذي هو القتل بل يدخل فيه القصاص في الجوارح والشجاج وذلك
 لانه اذا علم أنه ان جرح عدوه اقتص منه زجره ذلك عن الاقدام فيصير سببا لبقائهما لان
 المجروح لا يؤمن فيه الموت وكذلك الجراح اذا اقتص منه وأيضا فالشجعة والجراحة التي
 لا قود فيها داخله تحت الآية لان الجراح لا يأمن أن تؤدي جراحته الى زهوق النفس
 فيلزم القود فخوف القصاص حاصل في النفس (الوجه الثالث) أن المراد من القصاص
 ايجاب التسوية فيكون المراد ان في ايجاب التسوية حياة لغير القاتل لانه لا يقتل غير
 القاتل بخلاف ما يفعله أهل الجاهلية وهو قول السدي (الوجه الرابع) قرأ ابو الجوزاء
 ولكم في القصص حياة أي فيما قص عليكم من حكم القتل والقصاص وقيل القصاص
 القرآن أي لكم في القرآن حياة للقلوب كقوله روحا من أمرنا ويحيي من حي عن بينة
 والله أعلم (المسئلة الثانية) اتفق علماء البيان على أن هذه الآية في الايجاز مع جمع المعاني
 بالغة الى أعلى الدرجات وذلك لان العرب عبروا عن هذا المعنى بألفاظ كثيرة كقولهم
 قتل البعض احياء للجميع وقول آخرين أكثروا القتل ليعمل القتل وأجود الالفاظ
 المنقولة عنهم في هذا الباب قولهم القتل اني للقتل ثم ان لفظ القرآن أفصح من هذا وبيان
 التفاوت من وجوه (أحدها) أن قوله ولكم في القصاص حياة أخصر من الكل لان
 قوله ولكم لا يدخل في هذا الباب اذ لا بد في الجميع من تقدير ذلك لان قول القاتل قتل
 البعض احياء للجميع لا بد فيه من تقدير مثله وكذلك في قولهم القتل اني للقتل واذا

(ولكم في القصاص
 حياة) بيان لمحاسن
 الحكم المذكور على وجه
 بديع لاتنال غايته حيث
 جعل الشيء محلا لصدده
 وعرف القصاص ونكر
 الحياة ليدل على ان في هذا
 الجنس نوعا من الحياة
 عظيما لا يبلغه الوصف
 وذلك لان العلم به يردع
 القاتل عن القتل فيتسبب
 لحياة نفسين ولأنهم كانوا
 يقتلون غير القاتل والجماعة
 بالواحد فيثور الفتنة
 بينهم فاذا اقتص
 من القاتل سلم الباقيون
 فيكون ذلك سببا لحياتهم
 وعلى الاول فيه اضمار
 وعلى الثاني تخصيص
 وقيل المراد بالحياة هي
 الأخرى فان القاتل
 اذا اقتص منه في الدنيا
 لم يؤخذ به في الآخرة
 والظرفان اما خبران
 لحياة أو أحدهما خبر
 والآخرة صلة له أو حال
 من المستكن فيه

تأملت علمت ان قوله في القصاص حياة أشد اختصارا من قولهم القتل أنفى للقتل
(وثانيهما) أن قولهم القتل أنفى للقتل ظاهره يقتضي كون الشيء سببا لانتفاء نفسه وهو
محال وقوله في القصاص حياة ليس كذلك لان المذکور هو نوع من القتل وهو
القصاص ثم ما جعله سببا لمطلق الحياة لانه ذكر الحياة منكرا بل جعله سببا لنوع من أنواع
الحياة (وثالثهما) أن قوله القتل أنفى للقتل فيه تكرير للفظ القتل وليس قوله في القصاص
حياة كذلك (ورابعهما) أن قول القاتل القتل أنفى للقتل لا يفيد الا الردع عن القتل
وقوله في القصاص حياة يفيد الردع عن القتل وعن الجرح وغيرهما فهو أجمع للفوائد
(وخامسها) أن نفى القتل مطلوب تبعا من حيث انه يتضمن حصول الحياة وأما الآية
فانها دالة على حصول الحياة وهو مقصود أصلي فكان هذا أولى (وسادسها) أن القتل ظما
قتل مع أنه لا يكون نافيا للقتل بل هو سبب لزيادة القتل انما النافي لوقوع القتل هو القتل
المخصوص وهو القصاص فظاهر قولهم باطل أما الآية فهي صحيحة ظاهرا وتقديرا
فظهر انتفاء بين الآية وبين كلام العرب (المسئلة الثالثة) احتجت المعتزلة بهذه الآية
على فساد قول أهل السنة في قولهم ان المقتول لو لم يقتل لوجب أن يموت فقالوا اذا كان
الذي يقتل يجب أن يموت لو لم يقتل فذهب ان شرع القصاص يزجر من يريد أن يكون قاتلا
عن الاقدام على القتل لكن ذلك الانسان يموت سواء قتله هذا القاتل أو لم يقتله فحينئذ
لا يكون شرع القصاص مفضيا الى حصول الحياة فان قيل انا انما نقول فيمن قتل لو لم
يقتل كان يموت لا فيمن أريد قتله ولم يقتل فلا يلزم ما قلتم قلنا أليس انما يقال فيمن قتل لو لم
يقتل كيف يكون حاله فاذا قلتم كان يموت فقد حكمتم في أن من حق كل وقت صح وقوع
قتله أن يكون موته كقتله وذلك يصح ما أئزمنناكم لانه لا بد من أن يكون على قولكم المعام
انه لو لم يقتله اما لانه منعه مانع عن القتل أو بأن خاف قتله انه كان يموت وفي ذلك صحة
ما أئزمنناكم هذا كله ألفاظ القاضي أما قوله تعالى يا أولى الابواب فالمراد به العقلاء
الذين يعرفون العواقب ويعلمون جهات الخوف فاذا أرادوا الاقدام على قتل أعدائهم
وعلموا أنهم يطالبون بالقود صار ذلك رادعاهم لان العاقل لا يريد اتلاف غيره باتلاف
نفسه فاذا خاف ذلك كان خوفه سببا للكف والامتناع الا ان هذا الخوف انما يتولد من
الفكر الذي ذكرناه ممن له عقل يهديه الى هذا الفكر فمن لا عقل له يهديه الى هذا الفكر
لا يحصل له هذا الخوف فلهذا لسبب خص الله سبحانه بهذا الخطاب أولى الابواب واما
قوله تعالى لعلمكم تتقون ففيه مسائل (المسئلة الاولى) لفظة لعل للترجي وذلك انما يصح
في حق من لم يكن عالما بجميع المعلومات وجوابه ما سبق في قوله تعالى يا أيها الناس
اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلمكم تتقون (المسئلة الثانية) قال
الجبائي هذا يدل على انه تعالى أراد من الكل التقوى سواء كان في المعلوم انهم يتقون
أو لا يتقون بخلاف قول المجبرة وقد سبق جوابه أيضا في تلك الآية (المسئلة الثالثة)

وقرى في القصص أي
فيما قص عليكم من
حكم القتل حياة أوفى
القرآن حياة للقلوب
(يا أولى الابواب) أي
ذوى العقول الخالصة
عن شوب الاوهام
خوطفوا بذلك بعدما
خوطفوا بعنوان الايمان
تنشيطا لهم الى التأمل
في حكمة القصاص
(لعلمكم تتقون) أي تقون
أنفسكم من المساهلة في
أمره والاهمال في
المحافظة عليه والحكم
به والاذعان له أوفى
القصاص فتكفوا عن
القتل المؤدى اليه

في تفسير الآية قولان (أحدهما) قول الحسن والاصم ان المراد لعلمكم تتقون نفس
القتل بخوف القصاص (والثاني) ان المراد هو التقوى من كل الوجوه وليس في الآية
تخصيص للتقوى فحملة على الكل أولى ومعلوم ان الله تعالى انما كتب على العباد الامور
الشاقة من القصاص وغيره لاجل أن يتقوا النار باجتنب المعاصي ويكفوا عنها فاذا
كان هذا هو المقصود الاصلى وجب حمل الكلام عليه (الحكم الخامس) * قوله تعالى
(كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقر بين المعروف
حقا على المتقين) اعلم أن قوله تعالى كتب عليكم يقتضي الوجوب على ما بيناه أما قوله
اذا حضر أحدكم الموت فليس المراد منه معاناة الموت لان في ذلك الوقت يكون عاجزا
عن الايصاء ثم ذكروا في تفسيره وجهين (الاول) وهو اختيار الاكثرين أن المراد حضور
أمانة الموت وهو المرض المخوف وذلك ظاهر في اللغة يقال فيمن يخاف عليه الموت انه قد
حضره الموت كما يقال لمن قارب البلد انه قد وصل (والثاني) قول الاصم ان المراد فرض
عليكم الوصية في حال الصحة بأن تقولوا اذا حضرنا الموت فافعلوا كذا قال القاضي
والقول الاول أولى لوجهين (أحدهما) ان الموصى وان لم يذكر في وصيته الموت جاز
(والثاني) ان ما ذكرناه هو الظاهر واذا أمكن ذلك لم يجز حمل الكلام على غيره أما قوله ان
ترك خيرا فلا خلاف انه المال ههنا والخير يراد به المال في كثير من القرآن كقوله وما
تنفقوا من خير وانه لحب الخير من خير فقير واذا عرفت هذا فنقول ههنا قولان
(أحدهما) انه لا فرق بين القليل والكثير وهو قول الزهري فالوصية واجبة في الكل واحتج
عليه بوجهين (الاول) ان الله تعالى أوجب الوصية فيما اذا ترك خيرا والمال القليل خير
يدل عليه القرآن والمعقول أما القرآن فقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن
يعمل مثقال ذرة شرا يره وأيضا قوله تعالى لما أنزلت الى من خير فقير وأما المعقول فهو
ان الخير ما ينتفع به والمال القليل كذلك فيكون خيرا (الحجة الثانية) ان الله تعالى اعتبر
أحكام الموارث فيما يبق من المال قل أم كثير بدليل قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك
الوالدان والاقر بون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقر بون مما قل منه أو أكثر نصيبا
مفروضا فوجب أن يكون الامر كذلك في الوصية (والقول الثاني) وهو ان لفظ الخير
في هذه الآية مختص بالمال الكثير واحتجوا عليه بوجوه (الاول) ان من ترك درهما
لا يقال انه ترك خيرا كما يقال فلان ذو مال فانما يراد تعظيم ماله ومجاوزته حد أهل الحاجة
وان كان اسم المال قد يقع في الحقيقة على كل ما يتولاه الانسان من قليل أو كثير وكذلك
اذا قيل فلان في نعمة وفي رفاهية من العيش فانما يراد به تكثير النعمة وأن كان أحد
لا ينفك عن نعمة الله وهذا باب من المجاز مشهور وهون في الاسم عن الشيء لنقصه كما قد
روى من قوله لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد وقوله ليس بمؤمن من بات شعبانا وجاره
جائع ونحو هذا (الحجة الثالثة) لو كانت الوصية واجبة في كل مترك سواء كان قليلا

(كتب عليكم) بيان لحكم
آخر من الاحكام
المذكورة (اذا حضر
أحدكم الموت) أى
حضرأ سبابه وظهر
أماراته أو دنا نفسه من
الحضور وتقديم المفعول
لإفادة كمال تمكن الفاعل
عند النفس وقت وروده
عليها (ان ترك خيرا)
أى ما لا و قبل ما لا كثيرا
لما روى عن صلى
رضي الله عنه ان مولى
له أراد أن يوصى وله
سبع مائة درهم فنهه
وقال قال الله تعالى ان
ترك خيرا وان هذا الشيء
يسير فاتركه لعيالك وعن
عائشة رضي الله عنها
ان رجلا أراد الوصية
وله عيال وأربع مائة
دينار فقالت ما أرى فيه
فضلا وأراد آخر أن
يوصى فسألته كم مالك
فقال ثلاثة آلاف درهم
قالت كم عيالك قال
أربعة قالت انما قال الله
تعالى ان ترك خيرا وان
هذا الشيء يسير فاتركه
لعيالك

أو كثيرا ما كان التقييد بقوله ان ترك خيرا كلاما مفيدا لان كل أحد لا بد وأن يترك شأما قليلا كان أو كثيرا أما الذي يموت عربا ولا يبقى معه كسرة خبز ولا قدر من الكرباس الذي يستريحه عورته فذاك في غاية الندرة فاذا ثبت أن المراد ههنا من الخير المال الكثير فذاك المال هل هو مقدر بمقدار معين محدود أم لا فيه قولان (القول الاول) انه مقدر بمقدار معين ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فروى عن علي رضي الله عنه انه دخل على مولى لهم في الموت وله سبع مائة درهم فقال أولا أوصي قال لا انما قال الله تعالى ان ترك خيرا وليس لك كثير مال وعن عائشة رضي الله عنها ان رجلا قال لها اني أريد أن أوصي قالت كم مالك قال ثلاثة آلاف قالت كم عيالك قال أربعة قالت قال الله ان ترك خيرا وان هذا شيء يسرفا تركه لعيالك فهو أفضل وعن ابن عباس اذا ترك سبع مائة درهم فلا يوصي فان بلغ ثمان مائة درهم أوصي وعن قتادة ألف درهم وعن النخعي من ألف وخمس مائة درهم (والقول الثاني) أنه غير مقدر بمقدار معين بل يختلف ذلك باختلاف حال الرجال لان بمقدار من المال يوصف المرء بأنه غني وبذلك القدر لا يوصف غيره بالغنى لاجل كثرة العيال وكثرة النفقة ولا يمتنع في الايجاب أن يكون متعلقا بمقدار مقدر بحسب الاجتهاد وليس لاحد أن يجعل فتدا للبيان في مقدار المال دلالة على ان هذه الوصية لم تجب فيها قط بأن يقول لو وجبت لوجب أن يقدر المال الواجب فيها أما قوله الوصية ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) انما قال كتب لانه أراد بالوصية الايباء ولذلك ذكر الضمير في قوله فمن بدله بعد ما سمعه وأيضا انما ذكر للفصل بين الفعل والوصية لان الكلام لما طال كان الفاصل بين المؤنث والفعل كالمعوض من ثناء التأنيث والعرب تقول حضر القاضي امرأة فيذكرون لان القاضي فصل بين الفعل وبين المرأة (المسئلة الثانية) رفع الوصية من وجهين (أحدهما) على ما لم يسم فاعله (والثاني) على أن يكون مبتدأ وللوالدين الخبر وتكون الجملة في موضع رفع بكتب كما تقول قيل عبد الله قائم فقولاك عبد الله قائم جملة مركبة من مبتدأ وخبر والجملة في موضع رفع بقيل أما قوله للوالدين والاقربين ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم ان الله تعالى لما بين ان الوصية واجبة بين بعد ذلك انها واجبة لمن فقال للوالدين والاقربين وفيه وجهان (الاول) قال الاصم انهم كانوا يوصون للابعدين طلبا للفخر والشرف ويتركون الاقارب في الفقر والمسكنة فأوجب الله تعالى في أول الاسلام الوصية لهؤلاء منعاً للقوم عما كانوا أعنادوه وهذا بين (الثاني) قال آخرون ان ايجاب هذه الوصية لما كان قبل آية الموارث جعل الله الخيار الى الموصي في ماله والزمه أن لا يتعدى في اخراجه ماله بعد موته عن الوالدين والاقربين فيكون واصلا اليهم بملكه واختياره ولذلك لما نزلت آية الموارث قال عليه الصلاة والسلام ان الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث فبين ان ما تقدم كان واصلا اليهم بعطية الموصي فأما الآن فالله تعالى قدر لكل ذي حق حقه وان عطية الله أولى من عطية الموصي واذا كان

للفصل أو على تأويل أن يوصي أو الايباء ولذلك ذكر الضمير في قوله تعالى فمن بدله بعد ما سمعه واذا ظرف محض والعامل فيه كتب لكن لا من حيث صدور الكتب عنه تعالى بل من حيث تعلقه بهم تعلقا فعليا مستتبعا لوجوب الاداء كما ينبي عنه البناء للمفعول وكلمة الايجاب ولا مساع لجعل العامل هو الوصية لتقدمه عليها وقيل هو مبتدأ خبره للوالدين والجملة جواب الشرط باضممار الفاء كما في قوله * من يفعل الحسنات الله يشكرها * ورد بأنه ان صح فن ضرورة الشعور ومعنى كتب فرض وكان هذا الحكم في بدء الاسلام ثم نسخ عند نزول آية الموارث بقوله عليه السلام ان الله قد أعطى كل ذي حق حقه ألا وصية لوارث فانه وان كان من أخبار الآحاد لكن حيث تلقته الامة بالقبول انتظم في سالك المتواتر في صلاحيته

لنسخ عندئذ على ان التحقيق ان الناسخ حقيقة هي آية الموارث وانما الحديث مبين لجهة نسخها ببيان انه تعالى كان

استحقاقهم ولا تعيين
لمقادير انصباهم بل
فوض ذلك إلى آرائكم
حيث قال (بالمعروف)
أي بالعدل فالآن قد رفع
ذلك الحكم عنكم لتبيين
طبقات استحقاق كل
واحد منهم وتعيين مقادير
حقوقهم بالذات
وأعطى كل ذي حق
منهم حقه الذي يستحقه
بحكم القرابة من غير
نقص ولا زيادة ولم يدع
شئاً فيه مدخل لرأيكم
أصلاً حسبما يعرب عنه
الجملة المنفية بلا النافية
للجنس وتصديرها
بكلمة التنبيه إذا تحققت
هذا ظهر لك أن ما قيل
من أن آية الموارث
لا تعارضه بل تحققه
وتؤكد من حيث أنها
تدل على تقديم الوصية
مطلقاً والحديث من
الآحاد وتلقى الأمة آياه
بالقبول لا يلحقه بالتواتر
ولعله احتراز عنه من فسر
الوصية بما أوصى به الله
عز وجل من توريث
الوالدين والأقربين
بقوله تعالى يوصيكم
الله أو بإصاء المحتضر

كذلك فلا وصية لوارث البتة فعلى هذا الوجه كانت الوصية من قبل واجبة للوالدين
والأقربين (المسئلة الثانية) اختلفوا في قوله والأقربين من هم فقال قائلون هم
الأولاد فعلى هذا أمر الله تعالى بالوصية للوالدين والأولاد وهو قول عبدالرحمن بن
زيد عن أبيه (والقول الثاني) وهو قول ابن عباس ومجاهد أن المراد من الأقربين
من عدا الوالدين (والقول الثالث) انهم جميع القرابات من يرث منهم ومن لا يرث
وهذا معنى قول من أوجب الوصية للقرابة ثم رآها منسوخة (والقول الرابع) هم
من لا يرثون من الرجل من أقاربه فأما الوارثون فهم خارجون عن اللفظ أما قوله
بالمعروف فيحتمل أن يكون المراد منه قدر ما يوصى به ويحتمل أن يكون المراد منه
تمييز من يوصى له من الأقربين ممن لا يوصى لأن كلا الوجهين يدخل في المعروف فكأنه
تعالى أمره في الوصية أن يسلك الطريق الجميلة فإذا فاضل بينهم فبالمعروف وإذا سوى
فكمثل وإذا حرم البعض فكمثل لأنه لو حرم الفقير وأوصى للغني لم يكن ذلك معروفاً
ولو سوى بين الوالدين مع عظم حقهما وبين بن العم لم يكن معروفاً ولو أوصى لأولاد الجد
البعيد مع حضور الأخوة لم يكن ما يأتيه معروفاً فالله تعالى كلفه الوصية على طريقة
جميلة خالية عن شوائب الإيحاء وذلك من باب ما يعلم بالعادة فليس لاحد أن يقول
لو كانت الوصية واجبة لم يشترط تعالى فيه هذا الشرط الذي لا يمكن الوقوف عليه لما بنا
أما قوله تعالى حقاً على المتقين فزيادة في توكيد وجوبه فقوله حقاً مصدر مؤكد أي حق
ذلك حقاً فإن قيل ظاهر هذا الكلام يقتضي تخصيص هذا التكليف بالمتقين دون غيرهم
(فالجواب) من وجهين (الأول) أن المراد بقوله حقاً على المتقين أنه لازم لمن أثر التقوى
وتحرام وجعله طريقة ومذهباً فيدخل الكل فيه (الثاني) أن هذه الآية تقتضي وجوب
هذا المعنى على المتقين والاجماع دل على أن الواجبات والتكاليف عامة في حق المتقين
وغيرهم فهذا الطريق يدخل الكل تحت هذا التكليف فهذا جملة ما يتعلق بتفسير هذه
الآية واعلم أن الناس اختلفوا في هذه الوصية منهم من قال كانت واجبة ومنهم من
قال كانت ندباً واحتج الأولون بقوله كتب وبقوله عليكم وكلا اللفظين يبنى عن الوجوب
ثم أنه تعالى أكد ذلك بالإيجاب بقوله حقاً على المتقين وهو لاء اختلفوا منهم من قال هذه
الآية صارت منسوخة ومنهم من قال إنها ما صارت منسوخة وهذا اختيار أبي مسلم
الأصفهاني * وتقرير قوله من وجوه (أحدها) أن هذه الآية ما هي مخالفة لآية الموارث
ومعناها كتب عليكم ما أوصى به الله تعالى من توريث الوالدين والأقربين من قوله تعالى
يوصيكم الله في أولادكم أو كتب على المحتضر أن يوصى للوالدين والأقربين بتوفير ما أوصى
به الله لهم عليهم وأن لا ينقص من انصباهم (وثانيها) أنه لا منافاة بين ثبوت الميراث
لأقرباء مع ثبوت الوصية بالميراث عطية من الله تعالى والوصية عطية ممن حضره الموت
فالوارث جمع له بين الوصية والميراث بحكم الآيتين (وثالثها) لو قدرنا حصول المنافاة

لكان يمكن جعل آية الميراث مخصصة لهذه الآية وذلك لان هذه الآية توجب الوصية
 للاقربين ثم آية الميراث تخرج القريب الوارث ويبقى القريب الذي لا يكون وارثا
 داخلا تحت هذه الآية وذلك لان من الوالدين من يرث ومنهم من لا يرث وذلك بسبب
 اختلاف الدين والرق والقتل ومن الاقارب الذين لا يسقطون في فريضة من لا يرث بهذه
 الاسباب الخاجبة ومنهم من يسقط في كل حال ويثبت في حال اذا كان في الواقعة من هو
 اولى بالميراث منهم ومنهم من يسقط في كل حال اذا كانوا ذوى رحم فكل من كان من
 هؤلاء وارثا لم تجز الوصية له ومن لم يكن وارثا جازت الوصية له لاجل صلة الرحم فقد أكد
 الله تعالى ذلك بقوله واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام وبقوله ان الله يأمر بالعدل
 والاحسان واما ذى القربى فهذا تقرير مذهب أبي مسلم في هذا الباب * أما القائلون
 بان الآية منسوخة فيتوجه تقريرنا على هذا المذهب البحت (البحت الاول) اختلفوا
 في انها بأى دليل صارت منسوخة وذكرنا وجوها (أحدها) انها صارت منسوخة باعطاء
 الله تعالى أهل الموارث كل ذى حق حقه فقط وهذا بعيد لانه لا يمتنع مع قدر من الحق
 بالميراث وجوب قدر آخر بالوصية وأكثر ما يوجب ذلك التخصيص بالنسخ بأن يقول
 قائل انه لا بد وأن تكون منسوخة فيمن لم يخلف الا الوالدين من حيث يصير كل المال حقا
 لهما بسبب الارث فلا يبقى للوصية شيء الا ان هذا تخصيص بالنسخ (وثانيها) انها صارت
 منسوخة بقوله عليه الصلاة والسلام الا الوصية لوارث وهذا أقرب الا ان الاشكال فيه
 ان هذا خبر واحد فلا يجوز نسخ القرآن به وأجيب عن هذا السؤال بان هذا الخبر
 وان كان خبر واحد الا ان الأئمة تلقته بالقبول فالتحق بالتواتر ولقائل أن يقول ويدعى
 ان الأئمة تلقته بالقبول على وجه الظن أو على وجه القطع والاول مسلم الا ان ذلك
 يكون اجماعا منهم على انه خبر واحد فلا يجوز نسخ القرآن به والثاني ممنوع لانهم
 اوقفوا بصحته مع انه من باب الاحاد لكانوا قد أجمعوا على الخطأ وانه غير جائز (وثالثها)
 انها صارت منسوخة بالاجماع والاجماع لا يجوز أن ينسخ به القرآن لان الاجماع يدل
 على انه كان الدليل الناسخ موجودا الا انهم اكتفوا بالاجماع عن ذكر ذلك الدليل
 ولقائل أن يقول لما ثبت ان في الامة من أنكر وقوع هذا النسخ فكيف يدعى انعقاد
 الاجماع على حصول هذا النسخ (ورابعها) انها صارت منسوخة بدليل قياسي وهو أن
 نقول هذه الوصية لو كانت واجبة لكان عند ما لم توجد هذه الوصية وجب أن لا يسقط
 حق هؤلاء الاقربين بين قياسا على الديون التي لا توجد الوصية بها لكن عند ما لم توجد الوصية
 لهؤلاء الاقربين لا يستحقون شيئا بدليل قوله تعالى في آية الموارث من بعد وصية يوصي
 بها أو دين وظاهر الآية يقتضي انه اذا لم تكن وصية ولادين فالمال أجمع مصروف
 الى أهل الميراث ولقائل أن يقول نسخ القرآن بالقياس غير جائز والله أعلم (البحت الثاني)
 القائلون بان هذه الآية صارت منسوخة اختلفوا على قولين منهم من قال انها صارت

الموارث بيان الانصبا
 بلفظ الايصاء فهم
 منها بتبيينه النبي صلى الله
 عليه وسلم أن المراد منه
 هذه الوصية التي كانت
 واجبة كأنه قيل ان الله
 تعالى أوصى بنفسه تلك
 الوصية ولم يفوضها
 اليكم فقام الميراث
 مقام الوصية فكان
 هذا معنى النسخ لان
 فيها دلالة على رفع
 ذلك الحكم فان مدلول
 آية الوصية حيث كان
 تفويضا للامر الى
 آراء المكلفين على
 الإطلاق وتسنى
 الخروج عن عهدة
 التكليف بأداء ما أدى
 اليه آراؤهم بالمعروف
 فتكون آية الموارث
 الناطقة بمراتب
 الاستحقاق وتفاصيل
 مقادير الحقوق
 القاطعة بامتناع الزيادة
 والنقص بقوله تعالى
 فريضة من الله ناسخة
 لها رافعة لحكمها مما
 لا يشتهى على أحد
 وقوله تعالى (حقا
 على المتقين) مصدر
 مؤكداً أي حق ذلك حقا

منسوخة في حق من يرث وفي حق من لا يرث وهو قول أكثر المفسرين والمعتبرين من
 الفقهاء ومنهم من قال انها منسوخة فيمن يرث ثابتة فيمن لا يرث وهو مذهب ابن عباس
 وأحسن البصري ومسروق وطاوس والضحاك ومسلم بن يسار والعلاء بن زياد حتى
 قال الضحاك من مات من غير أن يوصى لأقربائه فقد ختم عمله بمعصية وقال طاوس ان
 أوصى للأجانب وترك الأقارب نزع منهم ورد إلى الأقارب فعند هؤلاء ان هذه الآية
 بقيت دالة على وجوب الوصية للقريب الذي لا يكون وارثا * وجهة هؤلاء من وجهين
 (الوجه الأول) ان هذه الآية دالة على وجوب الوصية للقريب ترك العمل به في حق
 الوارث القريب اما بآية الموارث واما بقوله عليه الصلاة والسلام ألا الوصية
 لو ارث أو بالاجماع على انه لا وصية للوارث وههنا الاجماع غير موجود مع ظهور
 الخلاف فيه قديما وحديثا فوجب أن تبقى الآية دالة على وجوب الوصية للقريب
 الذي لا يكون وارثا (الوجه الثاني) قوله عليه الصلاة والسلام ما حق امرئ مسلم له مال
 أن يبيت ليلتين الا ووصيته مكتوبة عنده وأجمعنا على ان الوصية لغير الأقارب غير
 واجبة فوجب أن تكون هذه الوصية الواجبة مختصة بالأقارب وصارت السنة مؤكدة
 للقرآن في وجوب هذه الوصية وأما الجمهور القائلون بان هذه الآية صارت منسوخة
 في حق القريب الذي لا يكون وارثا فاجود مالهم التمسك بقوله تعالى من وصية
 يوصي بها اودين وقد ذكرنا تقريره فيما قبل (البحث الثالث) القائلون بان هذه الآية
 ما صارت منسوخة في حق القريب الذي لا يكون وارثا اختلفوا في موضعين (الأول)
 نقل عن ابن مسعود انه جعل هذه الوصية للفقير فالفقير من الأقرباء وقال الحسن
 البصري هم والاعنياء سواء (الثاني) روى عن الحسن وخالد بن زيد وعبد الملك بن يعلى
 انهم قالوا فيمن يوصى لغير قرابته وله قرابة لا يرثه يجعل ثلثي الثلث لذوي القرابة وثلث
 الثلث لمن أوصى له وعن طاوس أن الأقارب ان كانوا محتاجين انتزعت الوصية من
 الأجانب وردت إلى الأقارب والله اعلم * قوله تعالى (فن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه
 على الذين يدلونه ان الله سميع عليم) اعلم أنه تعالى لما ذكر أمر الوصية ووجوبها
 وعظم أمرها تبغها بما يجري مجرى الوعيد في تغييرها أما قوله تعالى فن بدله ففيه مسائل
 (المسألة الأولى) هذا المبدل من هو فيه قولان (أحدهما) وهو المشهور أنه هو
 الوصي أو الشاهد أو سائر الناس أما الوصي فبان يغير الوصي الوصية اما في الكتابة واما
 في قسمة الحقوق وأما الشاهد فبان يغير شهادة أو يكتها وأما غير الوصي والشاهد فبان
 يمنعوا من وصول ذلك المال إلى مستحقه فهو هؤلاء كلهم داخلون تحت قوله تعالى فن بدله
 (والقول الثاني) أن المنهي عن التغيير هو الموصى نهى عن تغيير الوصية عن المواضع
 التي بين الله تعالى بالوصية إليها وذلك لاناينة أنهم كانوا في الجاهلية يوصون للأجانب
 ويتركون الأقارب في الجوع والضر فالله تعالى أمرهم بالوصية للأقرب بين ثم زجر بقوله

(فن بدل) أي غيره
 من الاوصياء والشهود
 (بعد ما سمعه) أي بعد
 ما وصل اليه وتحقق
 لديه (فانما اثمه) أي
 اثم الايصاء المغير أو اثم
 التبديل

فمن بدله بعدما سمعه من أعرض عن هذا التكليف (المسئلة الثانية) الكناية في قوله فمن بدله عائدة الى الوصية مع أن الكناية المذكورة مذكرة والوصية مؤنثة وذكر وافيها وجوها (أحدها) أن الوصية بمعنى الايصاء ودالة عليه كقوله تعالى فمن جاءه موعظة أي وعظ والتقدير فمن بدل ما قاله الميت أو ما أوصى به أو سمعه عنه (وثانيها) قيل الهاء راجعة الى الحكم والفرض والتقدير فمن بدل الامر المقدم ذكره (وثالثها) أن الضمير عائد الى ما أوصى به الميت فلذلك ذكره وان كانت الوصية مؤنثة (ورابعها) أن الكناية تعود الى معنى الوصية وهو قول أو فعل (وخامسها) أن تأنيث الوصية ليس بالحقيقي فيجوز أن يكنى عنها بكناية المذكر أما قوله بعدما سمعه فهو يدل على ان الاثم انما ثبت أو يعظم بشرط أن يكون المبدل قد علم ذلك لانه لا معنى للسمع لولم يقع العلم به فصار اثبات سماعه كاثبات علمه أما قوله فانما ائمه على الذين يدلونه فاعلم أن كلمة انما المحصور والضمير في قوله ائمه عائد الى التبديل والمعنى أن ائمه ذلك التبديل لا يعود الا الى المبدل وقد تقدم بيان أن المبدل من هو واعلم أن العلماء استدلوا بهذه الآية على أحكام (أحدها) أن الطفل لا يعذب على كفر أبيه (وثانيها) أن الانسان اذا أمر الوارث بقضاء دينه ثم ان الوارث قصر فيه بأن لا يقضى دينه فان الانسان الميت لا يعذب بسبب تقصير ذلك الوارث خلافا لبعض الجهال (وثالثها) أن الميت لا يعذب ببكاء غيره عليه وذلك لان هذه الآية دالة على ان ائمه التبديل لا يعود الا الى المبدل فان الله تعالى لا يؤاخذ أحدا بذنب غيره وتأتى كدلالة هذه الآية بقوله تعالى ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت (المسئلة الثالثة) اذا أوصى للأجانب وفي الأقارب من تشدد حاجته هل يجوز للوصى تغيير الوصية أما من يقول بوجوب الوصية لمن لا يرث من الوالدين والأقربين اختلفوا فيه فمنهم من قال كانت الوصية للأقارب واجبة عليه فاذا لم يفعل وصرف الوصية الى الأجانب كان ذلك الاجنبى أحق به ومنهم من قال ينقض ذلك ويرد الى الأقربين وقد ذكرنا تفصيل قول هؤلاء أما من لا يوجب الوصية للأقارب الذي لا يرث فاما أن يكون ذلك بالثلث أو بأكثر من الثلث فان كان بالثلث فهو جائز ولا يجوز تغييره ثم اختلفوا في المستحب فكان الحسن يقول المستحب هو النقصان من الثلث لانه عليه الصلاة والسلام قال الثلث والثلث كثير فنذهب الى النقصان ومنهم من قال بل الثلث مستحب لانه حقه والثواب فيه أكثر ومنهم من يعتبر حال الميت وحال الورثة وقدر التركة وهذا هو الاولى فاما ان كانت الوصية بأكثر من الثلث فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال لا يجوز ذلك الا بأمر الورثة والتماس الرضا منهم وقال آخرون لا تأثير لقول الورثة الا بعد الموت ثم اذا أوصى بأكثر من الثلث اختلفوا فمنهم من قال يجوز ان أجازة الوارث ويكون عطية من الميت ومنهم من يقول بل يكون كابتداء عطية من الوارث أما قوله ان الله سميع عليم فغناه انه تعالى سميع للوصية على حدها ويعلمها على

(على الذين يدلونه)
لأنهم خانوا وخالفوا
حكم الشرع ووضع
الموصول في موضع
الضمير الراجع الى من
لأن كيد الايدان بعلمه
ما في حيز الصلة الاولى
وايثار الجمع للأشعار
بتعدد المبدلين انواعا
أو أكثرتهم افرادا والابدان
بشمول الاثم لجميع الأفراد
(ان الله سميع عليم)
وعيد شديد للمبدلين

صفتها فلا يخفى عليه خافية من التعبير الواقع فيها والله أعلم * قوله تعالى (فمن خاف من
 موص جنفا أو اثما فأصلح بينهم فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم) اعلم أنه تعالى لما توعد من
 يبدل الوصية بين أن المراد بذلك التبديل أن يبدله عن الحق الى الباطل أما اذا غيره عن
 باطل الى حق على طريق الاصلاح فقد أحسن وهو المراد من قوله فمن خاف من موص
 جنفا أو اثما فأصلح بينهم لان الاصلاح يقتضى ضربا من التبديل والتغيير فذكر تعالى
 الفرق بين هذا التبديل وبين ذلك التبديل الاول بأن أوجب الاثم في الاول وأزاله عن
 الثاني بعد اشتراكهما في كونهما تبدلين وتغييرين لئلا يقدر أن حكمهما واحدا في هذا
 الباب وههنا مسائل (المسئلة الاولى) قرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم موص
 بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان وصى وأوصى بمعنى واحد (المسئلة الثانية)
 الجنف الميل في الامور وأصله العدول عن الاستواء يقال جنف يجنف بفساد النون في
 الماضي وقحها في المستقبل جنفا وكذلك تجانف ومنه قوله تعالى غير متجانف لاثم والفرق
 بين الجنف والاثم أن الجنف هو الخطأ من حيث لا يعلم به والاثم هو العمد (المسئلة الثالثة)
 في قوله تعالى فمن خاف قولان (أحدهما) أن المراد منه هو الخوف والخشية فان قيل
 الخوف انما يصح في أمر منتظر والوصية وقعت فكيف يمكن تعلقها بالخوف (والجواب)
 من وجوه (أحدها) أن المراد أن هذا المصلح اذا شاهد الموصى يوصى فظهرت منه أمارات
 الجنف الذي هو الميل عن طريقة الحق مع ضرب من الجهالة أو مع التأويل او شاهد منه
 تعمد بأن يزيد غير المستحق أو ينقص المستحق حقه أو يعدل عن المستحق فعند ظهور
 أمارات ذلك وقبل تحقيق الوصية يأخذ في الاصلاح لان الاصلاح الامر عند ظهور أمارات
 فسادة وقبل تقرير فسادة يكون أسهل فلذلك علق تعالى بالخوف دون العلم فكان الموصى
 يقول وقد حضر الوصى والشاهد على وجه المشهورة أريد ان اوصى الاباعد دون الاقارب
 وان أزيد فلانا مع أنه لا يكون مستحقا للزيادة أو انقص فلانا مع أنه مستحق للزيادة فعند
 ذلك يصير السامع خائفا من جنف واثم لا قاطعا عليه ولذلك قال تعالى فمن خاف من موص
 جنفا فعلقه بالخوف الذي هو الظن ولم يعلقه بالعلم (الوجه الثاني) في الجواب انه اذا أوصى
 على الوجه الذي ذكرناه لكنه يجوز أن لا يستمر الموصى على تلك الوصية بل يفسخها ويجوز
 أن يستمر لان الموصى ما لم يمت فله الرجوع عن الوصية وتغييرها بالزيادة والنقصان فلما
 كان كذلك لم يصير الجنف والاثم معلومين لان تجويز فسخه يمنع من أن يكون مقطوعا
 عليه فلذلك علقه بالخوف (الوجه الثالث) في الجواب ان بتقدير أن تستقر الوصية ومات
 الموصى فمن ذلك يجوز أن يقع بين الورثة والموصى لهم مصالحة على وجه ترك الميل والخطأ
 فلما كان ذلك منتظرا لم يكن حكم الجنف والاثم ماضيا مستقرا فصح أن يعلقه تعالى بالخوف
 وزوال اليقين فهذه الوجوه يمكن أن تذكر في معنى الخوف وان كان الوجه الاول
 هو الاقوى (القول الثاني) في تفسير قوله تعالى فمن خاف أي فمن علم والخوف والخشية

(فمن خاف من موص)
 أي توقع وعلم من قولهم
 اخاف أن يرسل السماء
 وقرئ من موص (جنفا)
 أي ميلا بالخطأ في الوصية
 (أو اثما) أي تعمد الجنف

يسعملان بمعنى العلم وذلك لان الخوف عبارة عن حالة مخصوصة متولدة من ظن
مخصوص وبين العلم وبين الظن مشابة في أمور كثيرة فلهذا صح اطلاق اسم كل واحد
منهما على الآخر وعلى هذا التأويل يكون معنى الآية أن الميت اذا أخطأ في وصيته او جار
فيها متعمدا فلا حرج على من علم ذلك أن يغيره ويرده الى الصلاح بعد موته وهذا قول ابن
عباس وقتادة والربيع (المسئلة الرابعة) قد ذكرنا أن الجنف هو الخطأ والاثم هو العمد
ومعلوم أن الخطأ في حق الغير في انه يجب ابطاله بمنزلة العمد فلا فصل بين الخطأ والعمد في
ذلك فمن هذا الوجه سوى عز وجل بين الامر بين اما قوله تعالى فاصلم بينهم ففيه مسائل
(المسئلة الاولى) هذا المصلح من هو الظاهر أنه هو الوصي الذي لا بد منه في الوصية وقد
يدخل تحته الشاهد وقد يكون المراد منه من يتولى ذلك بعد موته من وال أو ولي أو وصي
أو من يأمر بالمعروف فكل هؤلاء يدخلون تحت قوله تعالى فمن خاف من موص اذا ظهرت
لهم امارات الجنف والاثم في الوصية أو علموا ذلك فلا وجه للتخصيص في هذا الباب بل
الوصي والشاهد أولى بالدخول تحت هذا التكليف وذلك لان بهم تثبت الوصية فكان
تعلقهم بها أشد (المسئلة الثانية) لقائل أن يقول الضمير في قوله فاصلم بينهم لا بد وأن
يكون عائدا الى مذكور سابق فاذلك المذكور السابق (وجوابه) أنه لا شبهة أن المراد بين
اهل الوصايا لان قوله من موص دل على من له الوصية فصار كأنهم ذكروا فاصلم أن يقول
تعالى فاصلم بينهم كأنه قال فاصلم بين اهل الوصية وقال قائلون المراد فاصلم بين اهل الوصية
والميراث وذلك هو أن يزيد الموصي في الوصية على قدر الثلث فالمصلح يصلح بين اهل الوصايا
والورثة في ذلك وهذا القول ضعيف من وجوه (أحدها) أن لفظ الموصي انما يدل على
اهل الوصية لا على الورثة (وثانيها) أن الجنف والاثم لا يدخل في أن يوصى بأكثر من الثلث
لان ذلك لما لم يجز الا بالرضا صار ذكره كذا ذكر ولا يحتاج في ابطاله الى اصلاح لانه ظاهر
البطلان (المسئلة الثالثة) في بيان كيفية هذا الاصلاح وههنا بحثان (البحث الاول)
في بيان كيفية هذا الاصلاح قبل أن صارت هذه الآية منسوخة فنقول بينا أن ذلك
الجنف والاثم كان اما بزيادة أو نقصان أو بعدول فاصلاحها انما يكون بازالة هذه الامور
الثلاثة ورد كل حق الى مستحقه (البحث الثاني) في كيفية هذا الاصلاح بعد أن صارت
هذه الآية منسوخة فنقول الجنف والاثم ههنا يقع على وجوه منها ان يظهر من المريض
ما يدل على انه يحاول منع وصول المال الى الوارث اما بذكر اقرار أو بالتزام عقد فههنا
يمنع منه ومنها ان يوصى بأكثر من الثلث ومنها أن يوصى للاباعد وفي الاقارب شدة
حاجة ومنها أن يوصى مع قلة المال وكثرة العيال الى غير ذلك من الوجوه أما قوله تعالى
فلا اثم عليه ففيه مسئلان (المسئلة الاولى) لقائل أن يقول هذا المصلح قد أتى بطاعة
عظيمة في هذا الاصلاح وهو يستحق الثواب عليه فكيف يليق به أن يقال فلا اثم عليه
وجوابه من وجوه (الاول) انه تعالى لما ذكر اثم المبدل في أول الآية وهذا أيضا من

(فاصلح بينهم) أي بين
الموصي لهم باجرائهم
على منهاج الشريعة
الشريفة (فلا اثم عليه)
أي في هذا التبديل لانه
تبديل باطل الى حق
بخلاف الاول

التبديل بين مخالفته للاول وانه لا اثم عليه لانه رد الوصية الى العدل (والثاني) لما كان المصلح ينقص الوصايا وذلك يصعب على الموصي له ويوهم فيه انما ازال الشبهة وقال فلا اثم عليه (والثالث) بين أن بالوصية والاشهاد لا يتحتم ذلك وانه متى غير الى الحق وان كان خالف الوصية فلا اثم عليه وان حصل فيه مخالفة لوصية الموصي وصرف لماله عن أحب الى من كره لان ذلك يوهم القبح فين الله عز وجل أن ذلك حسن لقوله فلا اثم عليه (والرابع) أن الاصلاح بين الجماعة يحتاج فيه الى الأكثر من القول ويخاف فيه أن يتخلله بعض ما لا ينبغي من القول والفعل فين تعالى أنه لا اثم على المصلح في هذا الجنس اذا كان قصده في الاصلاح جميلا (المسئلة الثانية) دلت هذه الآية على جواز الصلح بين المتنازعين اذا خاف من يريد الصلح افضاء تلك المنازعة الى أمر محذور في الشرع اما قوله ان الله غفور رحيم ففيه أيضا سؤال وهو ان هذا الكلام انما يليق بمن فعل فعلا لا يجوز أما هذا الاصلاح فهو من جملة الطاعات فكيف يليق به هذا الكلام وجوابه من وجوه (أحدها) ان هذا من باب تنبيه الادنى على الاعلى كأنه قال انا الذي اغفر الذنوب ثم ارحم المذنب فبأن أوصل رحمتي وثوابي اليك مع انك تحملت المحن الكثيرة في اصلاح هذا المهم كان أولى (وثانيها) يحتمل أن يكون المراد ان ذلك الموصي الذي أقدم على الجنب والاثم متى اصلحت وصيته فان الله غفور رحيم يغفر له ويرحمه بفضله (وثالثها) ان المصلح ربما احتاج في ايتاء الاصلاح الى أقوال وأفعال كان الاولى تركها فاذا علم تعالى منه أن غرضه ليس الا الاصلاح فانه لا يؤاخذ بها لانه غفور رحيم (الحكم السادس) قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) اعلم أن الصيام مصدر صام كالقيام وأصله في اللغة الامساك عن الشيء والترك له ومنه قيل للصمت صوم لانه امساك عن الكلام قال الله تعالى اني نذرت للرحمن صوما وصام النهار اذا اعتدل وقام قائم الظهيرة قال امرؤ القيس فدعها وسل اللهم عنها بحسرة * تؤل اذا صام النهار وهجرا وقال آخر حتى اذا صام النهار واعتدل وصامت الريح اذا ركبت وصام الفرس اذا قام على غير اعتلاف وقال النابغة خيل صيام وخيل غير صائمة * تحت العجاج وأخرى تعلق اللجما ويقال بكرة صائمة اذا قامت فلم تدرك قال الراجز * والبكرات شرهن الصائمة * ومصام الشمس حيث تستوى في منتصف النهار وكذلك مصام النجم قال امرؤ القيس كأن الثريا علقت في مصامها * بامر اسكتان الى صم جندل هذا هو معنى الصوم في اللغة وفي الشريعة هو الامساك من حين طلوع الفجر الى غروب الشمس عن المفطرات حال العلم بكونه صائما مع اقتران النية أما قوله كما كتب على الذين من قبلكم ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) في هذا التشبيه قولان (أحدهما) انه

(ان الله غفور رحيم) وعد للمصلح وذكر المغفرة لمطابقة ذكر الاثم وكون الفعل من جنس ما يؤثم (يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام) بيان لحكم آخر من الاحكام الشرعية وتكرير النداء لاطهار من يدا الاعتناء والصيام والصوم في اللغة الامساك عما تنازع اليه النفس ومنه قوله تعالى اني نذرت للرحمن صوما فلن أكلم الاية وقيل هو الامساك عن الشيء مطلقا ومنه صامت الريح اذا امسكت عن الهبوب والفرس اذا امسكت عن العدو وقال * خيل صيام وخيل غير صائمة * تحت العجاج وأخرى تعلق اللجما وفي الشريعة هو الامساك نهارا مع النية عن المفطرات المعهودة التي هي معظم ما تشتهي النفس

(كما كتب) في حيز النصب على انه * ١٦٩ * نعت المصدر المؤكد أي كتابا كأننا كما كتب أو على انه حال

عائد الى أصل ايجاب الصوم يعني هذه العبادة كانت مكتوبة واجبة على الانبياء والامم
من لدن آدم الى عهدكم ما أخلى الله أمة من ايجابها عليهم لا يفرضها عليكم وحدثكم وفائدة
هذا الكلام أن الصوم عبادة شاقة والشئ الشاق اذا عم سهل تحمله (والقول الثاني)
ان التشبيه يعود الى وقت الصوم والى قدره وهذا ضعيف لان تشبيه الشئ بالشئ يقتضى
استواءهما فى أمر من الامور فاما أن يقال انه يقتضى الاستواء فى كل الامور فلا ثم
القائلون بهذا القول ذكروا وجوها (أحدها) ان الله تعالى فرض صيام رمضان على
اليهود والنصارى اما اليهود فانها تركت هذا الشهر وصامت يوما من السنة زعموا أنه
يوم غرق فيه فرعون وكذبوا فى ذلك أيضا لان ذلك اليوم يوم عاشوراء على لسان رسول
الله صلى الله عليه وسلم أما النصارى فانهم صاموا رمضان فصادفوا فيه الحرا الشديد
فحولوه الى وقت لا يتغير ثم قالوا عند التحويل تزيد فيه فزادوا عشرين يوما من اشتكى
ملكهم فنذر سبعة فزادوه ثم جاء بعد ذلك ملك آخر فقال ما بال هذه الثلاثة فاتمه خمسين
يوما وهذا معنى قوله تعالى اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا وهذا مروي عن الحسن
(وثانيها) انهم أخذوا بالوثيقة زمانا فصاموا قبل الثلاثين يوما وبعدها يوما ثم لم يزل الأخير
يستسن بسنة القرن الذى قبله حتى صاروا الى خمسين يوما ولهذا كره صوم يوم الشك وهو
مروي عن الشعبي (وثالثها) أن وجه التشبيه انه يحرم الطعام والشراب والجماع بعد
النوم كما كان ذلك حراما على سائر الامم واحتج القائلون بهذا القول بأن الامة مجمعة على
أن قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم يفيد نسخ هذا الحكم فهذا
الحكم لا بد فيه من دليل يدل عليه ولا دليل عليه الا هذا التشبيه وهو قوله كما كتب على
الذين من قبلكم فوجب أن يكون هذا التشبيه دليلا على ثبوت هذا المعنى قال أصحاب
القول الاول قد بينا أن تشبيه شئ بشئ لا يدل على مشابهتهما من كل الوجوه فلم يلزم من
تشبيه صومنا بصومهم أن يكون صومهم مختصا برمضان وأن يكون صومهم مقدرا
بثلاثين يوما ثم ان مثل هذه الرواية مما يفر من قبول الاسلام اذا علم اليهود والنصارى
كونه كذلك (المسئلة الثانية) فى موضع كما ثلاثة أقوال (الاول) قال الزجاج موضع كما
نصب على المصدر لان المعنى فرض عليكم فرضا كالذى فرض على الذين من قبلكم
(الثانى) قال ابن الانبارى يجوز أن يكون فى موضع نصب على الحال من الصيام يراد بها
كتب عليكم الصيام مشبها ومثلا بما كتب على الذين من قبلكم (الثالث) قال ابو على هو
صفة لمصدر محذوف تقديره كتابة كما كتب عليهم فحذف المصدر واقيم نعتة مقامه قال
ومثله فى الاتساع والحذف قوالهم فى صريح الطلاق انت واحدة ويريدون انت ذات
تطليقة واحدة فحذف المضاف والمضاف اليه وأقيم صفة المضاف مقام الاسم المضاف
اليه أما قوله تعالى لعليكم تتقون فاعلم أن تفسير لعل فى حق الله تعالى قد تقدم وأما ان
هذا الكلام كيف يليق بهذا الموضع ففيه وجوه (أحدها) انه سبحانه بين بهذا الكلام أن

من المصدر المعرفة
أي كتب عليكم الصيام
الكتب مشبها بما كتب
فا على الوجهين
مصدرية أو على انه
نعت لمصدر من لفظ
الصيام أي صوماء مثلا
للصوم المكتوب
على من قبلكم فـ
موصولة أو على انه
حال من الصيام أي
حال كونه مما ثلما
كتب (على الذين من
قبلكم) من الانبياء
عليهم الصلاة والسلام
والامم من لدن آدم
عليه السلام وفيه
تأكيد للحكم وترغيب
فيه وتطبيب لانس
المخاطبين به فان الشاق
اذا عم سهل عمله والمراد
بالمثالة اما المماثلة
فى أصل الوجوب واما
فى الوقت والمقدار كما
يروى أن صوم رمضان
كان مكتوبا على اليهود
والنصارى أما اليهود
فقد تركته وصامت
يوما من السنة زعموا
أنه يوم غرق فرعون
وكذبوا فى ذلك فانه
كان يوم عاشوراء واما

النصارى فانهم صاموا رمضان حتى صادفوا حرا شديدا

الصوم يورث التقوى لما فيه من انكسار الشهوة وانقمار الهوى فانه يردع عن الاشر
والبطر والفواحش ويهون لذات الدنيا ويرياورها يستهان وذلك لان الصوم يكسر شهوة البطن
والفرج وانما يسعى الناس لهذين كما قيل في المثل السائر المرء يسعى لغاريه بطنه وفرجه
فمن أكثر الصوم هان عليه أمر هذين وخفت عليه مؤنتهما فكان ذلك رادعاً له عن
ارتكاب المحارم والفواحش ومهونا عليه أمر الرياسة في الدنيا وذلك جامع لأسباب
التقوى فيكون معنى الآية فرضت عليكم الصيام لتكونوا به من المتقين الذين أثبت عليهم
في كتابي وأعلمت أن هذا الكتاب هدى لهم ولما اختص الصوم بهذه الخاصة حسن منه
تعالى أن يقول عند إيجابها عليكم تتقون منها بذلك على وجه وجوبه لان ما يمنع النفس
عن المعاصي لا بدو أن يكون واجبا (وثانيها) المعنى ينبغي لكم بالصوم أن يقوى رجاؤكم
في التقوى وهذا معنى لعل (وثالثها) المعنى لعلكم تتقون الله بصومكم وترككم
لشبهوات فان الشيء كلما كانت الرغبة فيه أكثر كان الاتقاء عنه أشق والرغبة في
المطعم والمنكوح أشد من الرغبة في سائر الأشياء فاذا سهل عليكم اتقاء الله بترك المطعم
والمنكوح كان اتقاء الله بترك سائر الأشياء أسهل وأخف (ورابعها) المراد كتب عليكم
الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اهمالها وترك المحافظة عليها بسبب
عظم درجاتها واصالتها (وخامسها) لعلكم تنظمون بسبب هذه العبادة في زمرة المتقين
لان الصوم شعارهم والله أعلم * قوله تعالى (ايام معدودات فمن كان منكم مريضا او على
سفر فعدة من ايام اخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له
وأن تصوموا خير لكم ان كنتم تعلمون) اعلم أن في قوله تعالى ايام معدودات مسائل
(المسئلة الاولى) في انتصاب أيام أقوال (الاول) نصب على الظرف كانه قيل كتب عليكم
الصيام في أيام ونظيره قولك نويت الخروج يوم الجمعة (الثاني) وهو قول القراء انه خبر ما لم
يسم فاعله كقولهم اعطى زيد مالا (والثالث) على التفسير (الرابع) باضمار أي فصوموا
أياما (المسئلة الثانية) اختلفوا في هذه الايام على قولين (الاول) انها غير رمضان وهو
قول معاذ وقتادة وعطاء ورواه عن ابن عباس ثم اختلف هؤلاء فقيل ثلاثة أيام من كل شهر
عن عطاء وقيل ثلاثة أيام من كل شهر وصوم يوم عاشوراء عن قتادة ثم اختلفوا أيضا فقال
بعضهم انه كان تطوعا ثم فرض وقيل بل كان واجبا واتفق هؤلاء على انه منسوخ بصوم
رمضان واحتج القائلون بأن المراد بهذه الايام غير صوم رمضان بوجوه (الاول) ما روى
عن النبي صلى الله عليه وسلم أن صوم رمضان نسخ كل صوم فدل هذا على ان قبل وجوب
صوم رمضان كان صوما آخر واجبا (الثاني) انه تعالى ذكر حكم المريض والمسافر في هذه
الآية ثم ذكر حكمهما أيضا في الآية التي بعد هذه الآية الدالة على صوم رمضان فلو كان
هذا الصوم هو صوم رمضان لكان ذلك تكريرا محضا من غير فائدة وانه لا يجوز (الثالث)
ان قوله تعالى في هذا الموضع وعلى الذين يطيقونه فدية يدل على أن هذا الصوم واجب

فاجتمعت آراء علمائهم
على تعيين فصل واحد
بين الصيف والشتاء
فجعلوه في الربيع
وزادوا عليه عشرة
أيام كفارة لما صنعوا
فصار أربعين ثم مرض
ملكهم أو وقع فيهم
موتان فزادوا عشرة
أيام فصار خمسين
(لعلكم تتقون) أي
المعاصي فان الصوم
يكسر الشهوة الداعية
اليها كما قال عليه الصلاة
والسلام فعليه بالصوم
فان الصوم له وجاء
أو تتقون الا خلال
بادائه لاصالته أو تصلون
بذلك الى رتبة التقوى

على التخيير يعني ان شاء صام وان شاء أعطى الفدية وأما صوم رمضان فانه واجب على
 النعمين فوجب أن يكون صوم هذه الايام غير صوم رمضان (القول الثاني) وهو اختيار
 أكثر المحققين كابن عباس والحسن وأبي مسلم ان المراد بهذه الايام المعدودات شهر
 رمضان قالوا وتقريره انه تعالى قال أولا كتب عليكم الصيام وهذا محتمل ليوم ويومين
 وأيام ثم بينه بقوله تعالى أياما معدودات فزال بعض الاحتمال ثم بينه بقوله شهر رمضان
 الذي أنزل فيه القرآن فعلى هذا الترتيب يمكن جعل الايام المعدودات بعينها شهر رمضان
 واذا أمكن ذلك فلا وجه لحمله على غيره واثبات النسخ فيه لان كل ذلك زيادة لا يدل اللفظ
 عليها فلا يجوز القول به اما تمسكهم أولا بقوله عليه السلام ان صوم رمضان نسخ كل صوم
 (فالجواب) انه ليس في الخبر انه نسخ عنه وعن أمته كل صوم فلم لا يجوز أن يكون المراد
 انه نسخ كل صوم واجب في الشرائع المتقدمة لانه كما يصح أن يكون بعض شرعه ناسخا
 لبعض فيصح أن يكون شرعه ناسخا لشرع غيره سلمنا أن هذا الخبر يقتضي أن يكون
 صوم رمضان نسخا لصوم ما ثبت في شرعه ولكن لم لا يجوز أن يكون ناسخا لصيام واجب بغير
 هذه الآية فنأين لنا أن المراد بهذه الآية غير شهر رمضان (وأما مجتهدهم الثانية) وهي ان
 هذه الايام لو كانت هي شهر رمضان لكان حكم المريض والمسافر مكررا (فالجواب) أن
 في الابتداء كان صوم شهر رمضان ليس بواجب معين بل كان التخيير ثابتا بينه وبين الفدية
 فلما كان كذلك ورخص للمسافر الفطر كان من الجائز أن يظن أن الواجب عليه الفدية
 دون القضاء ويجوز أيضا انه لا فدية عليه ولا قضاء لكان المشقة التي يفارق بها المقيم فلما
 لم يكن ذلك بعيدا بين تعالى ان افطار المسافر والمريض في الحكم خلاف التخيير في حكم
 المقيم فانه يجب عليهما القضاء في عدة من أيام أخر فلما نسخ الله تعالى ذلك عن المقيم
 الصحيح والزمن بالصوم حتما كان من الجائز أن يظن أن حكم الصوم لما انتقل عن التخيير
 الى التضييق حكم بعم الكل حتى يكون المريض والمسافر فيه بمنزلة المقيم الصحيح من حيث
 تغير حكم الله في الصوم فبين تعالى أن حال المريض والمسافر ثابت في رخصة الافطار
 ووجوب القضاء كحالهما أولا فلهذا هو الفائدة في إعادة ذكر حكم المسافر والمريض لان
 الايام المعدودات سوى شهر رمضان (وأما مجتهدهم الثالثة) وهي قولهم صوم هذه الايام
 واجب مخير وصوم شهر رمضان واجب معين (فجوابه) ما ذكرنا من أن صوم شهر رمضان
 كان واجبا مخيرا ثم صار معيننا فلهذا تقرير هذا القول واعلم أن على كلا القولين لا بد
 من تطرق النسخ الى هذه الآية أما على القول الاول فظاهر وأما على القول الثاني فلان
 هذه الآية تقتضي أن يكون صوم رمضان واجبا مخيرا والآية التي بعدها تدل على
 النعمين فكانت الآية الثانية ناسخة لحكم هذه الآية وفيه اشكال وهو أنه كيف يصح
 أن يكون قوله فن شهد منكم الشهر فليصمه ناسخا للتخيير مع اتصاله بالمنسوخ وذلك لا يصح
 (وجوابه) أن الاتصال في التلاوة لا يوجب الاتصال في النزول وهذا كما قاله الفقهاء في

عدة المتوفى عنها زوجها ان المقدم في التلاوة هو الناسخ والمنسوخ متأخر وهذا ضد ما يجب أن يكون عليه حال الناسخ والمنسوخ فقالوا ان ذلك في التلاوة أما في الانزال فكان الاعتداد بالحوال هو المتقدم والآية الدالة على أربعة أشهر وعشرا هي التأخره فصح كونها ناسخة وكذلك نجد في القرآن آية مكية متأخرة في التلاوة عن الآية المدنية وذلك كثير (المسئلة الثالثة) في قوله معدودات وجهان (أحدهما) مقدرات بعدد معلوم (وثانيهما) فلائيل كقوله تعالى دراهم معدودة وأصله أن المال القليل يقدر بالعدد ويحتاج في معرفة تقديره وأما الكثير فانه يصب صبا ويحشى حشا والمقصود من هذا الكلام كانه سبحانه يقول اني رحمتكم وخففت عنكم حين لم أفرض عليكم صيام الدهر كله ولا صيام أكثره ولو شئت لفعلت ذلك ولكني رحمتكم وما أوجبت الصوم عليكم الا في أيام قليلة وقال بعض المحققين يجوز أن يكون قوله أياما معدودات من صلة قوله كما كتب على الذين من قبلكم وتكون المماثلة واقعة بين الفرضين من هذا الوجه وهو تعليق الصوم بمدة غير متطاولة وان اختلف المدتان في الطول والتقصير يكون المراد ما ذكرناه من تعريفه سبحانه ايانا ان فرض الصوم علينا وعلى من قبلنا ما كان الامدة قليلة لا تشتد مشقتها فكان هذا بيانا لكونه تعالى رحيمًا بجميع الامم ومسهلا أمر التكليف على كل الامم أما قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر فالمراد منه أن فرض الصوم في الايام المعدودات انما يلزم الاصحاء المقيمين فاما من كان مريضا أو مسافرا فله تأخير الصوم عن هذه الايام الى أيام أخر قال القفال رحمه الله انظروا الى عجيب ما نبه الله عليه من سعة فضله ورحمته في هذا التكليف وانه تعالى بين في أول الآية أن لهذه الامة في هذا التكليف اسوة بالامة المتقدمة والغرض منه ما ذكرنا أن الامور الشاقة اذا عمت خفت ثم ثانيا بين وجه الحكمة في ايجاب الصوم وهو انه سبب لحصول التقوى فلو لم يفرض الصوم لغات هذا المقصود الشريف ثم ثالثا بين انه مختص بأيام معدودة فانه لوجعه أبدا أو في أكثر الاوقات لحصلت المشقة العظيمة ثم بين رابعا انه خصه من الاوقات بالشهر الذي أنزل فيه القرآن لكونه أشرف الشهور بسبب هذه الفضيلة ثم بين خامسا ازالة المشقة في الزامه فأباح تأخيره لمن شق عليه من المسافرين والمرضى الى أن يصيروا الى الرفاهية والسكون فهو سبحانه راعي في ايجاب الصوم هذه الوجوه من الرحمة فله الحمد على نعمه كثيرا اذا عرفت هذا فنقول في الآية مسائل (المسئلة الاولى) قوله تعالى فمن كان منكم مريضا الى قوله أخر فيه معنى الشرط والجزاء أى من يكن منكم مريضا أو مسافرا فافطر فليقض واذا قدرت فيه معنى الشرط كان المراد بقوله كان الاستقبال لا الماضي كما تقول من أتاني أتيته (المسئلة الثانية) المرض عبارة عن عدم اختصاص جميع أعضاء الحي بالحالة المقتضية لصدور أفعاله سليمة سلامة تليق به واختلفوا في المرض المباح للفطر على ثلاثة أقوال (أحدها) ان أى مريض كان وای

(أياما معدودات) مؤقتات بعدد معلوم أو قلائل فان القليل من المال يعد عددا والكثير يهال هيلا والمراد بها اما رمضان أو ماوجب في بدء الاسلام ثم نسخ به من صوم عاشوراء وثلاثة أيام من كل شهر وانتصابه ليس بالصيام كما قيل لوقوع الفصل بينهما بأجنبي بل بمضمر دل هو عليه أعني صوموا اما على الظرفية أو المفعولية اتساعا وقيل بقوله تعالى كتب على أحد الوحيين وفيه ان الايام ليست محال له بل للمكتوب فلا يتحقق الظرفية ولا المفعولية المتفرعة عليها اتساعا (فمن كان منكم مريضا) أى مريض بضره الصوم أو يعسر معه

مسافر كان فله أن يترخص تنزيلا للفظه المطلق على أقل أحواله وهذا قول الحسن وابن سيرين يروى أنهم دخلوا على ابن سيرين في رمضان وهو يأكل فاعتل بوجع أصبعه (وثانيها) أن هذه الرخصة مختصة بالمرضى الذي لو صام لوقع في مشقة وجهه وبالمسافر الذي يكون كذلك وهذا قول الأصم وحاصله تنزيل اللفظ المطلق على أكمل الأحوال (وثالثها) وهو قول أكثر الفقهاء أن المرض الميخ للفطر هو الذي يؤدي إلى ضرر في النفس أو زيادة في العلة أو لافرق في الفعل بين ما يخاف منه وبين ما يؤدي إلى ما يخاف منه كالمحموم إذا خاف أنه لو صام تشدد حياه وصاحب وجع العين يخاف أن صام أن يشتد وجع عينه قالوا وكيف يمكن أن يقال كل مرض مرخص مع علمنا أن في الأمراض مائة صم الصوم فالمراد إذن منه ما يؤثر الصوم في تقويته ثم تأثيره في الأمر اليسير لا عبرة به لأن ذلك قد يحصل فحين ليس بمرضى أيضا فإذن يجب في تأثيره ما ذكرناه (المسئلة الثالثة) أصل السفر من الكشف وذلك أنه يكشف عن أحوال الرجال وأخلاقهم والمسفرة المكينة لأنها تسفر التراب عن الأرض والسفير الداخل بين اثنين للصالح لانه يكشف المكروه الذي اتصل بهما والمسفر المضى لانه قد انكشف وظهر ومنه أسفر الصبح والسفر الكتاب لانه يكشف عن المعاني ببيانها واسفرت المرأة عن وجهها إذا كشفت النقاب قال الأزهرى وسمى المسافر مسافر الكشف قناع الكن عن وجهه و بروزه الأرض الفضاء وسمى السفر سفر الاله سفر عن وجوه المسافرين وأخلاقهم ويظهر ما كان خافيا منهم واختلف الفقهاء في قدر السفر الميخ للرخص فقال داود الرخص حاصلة في كل سفر ولو كان السفر فرسخا وتمسك فيه بأن الحكم لما كان معلقا على كونه مسافرا بحيث تحقق هذا المعنى حصل هذا الحكم أقصى ما في الباب أنه يروى خبر واحد في تخصيص هذا العموم لكن تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد غير جائز وقال الأوزاعي السفر الميخ مسافة يوم وذلك لأن أقل من هذا القدر قد يتفق للمقيم وأما الأكثر فليس عدداً أولى من عدد فوجب الاقتصار على الواحد ومذهب الشافعي أنه مقدر بستة عشر فرسخا ولا يحسب منه مسافة إلا باب كل فرسخ ثلاثة أميال بأميل هاشم جد الرسول صلى الله عليه وسلم وهو الذي قدر أميال البادية كل ميل اثنا عشر ألف قدم وهي أربعة آلاف خطوة فإن كل ثلاثة أقدام خطوة وهذا مذهب مالك وأحمد وأسحق وقال أبو حنيفة والثوري رخص السفر لا تحصل إلا في ثلاث مراحل أربع وعشرين فرسخا حجة الشافعي وجهان (الاول) قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر مقتضاه أن يترخص المسافر مطلقا ترك العمل به فيما إذا كان السفر من رحلة واحدة لأن تعب اليوم الواحد يسهل تحمله أما إذا تكرر التعب في اليومين فإنه يشق تحمله فينا سب الرخصة تحصيلا لهذا التخفيف (الحجة الثانية) من الخبر وهو ما رواه الشافعي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال يا أهل مكة

(أو على سفر) مستمرين عليه وفيه تلويح ورمز إلى أن من سافر في أثناء اليوم لم يفطر (فعدة) أي فعلية صوم عدة أيام المرض والسفر (من أيام آخر) أن أفطر فحذف الشرط والمضافان نقة بالظهور وقرئ بالنصب أي فليصم عدة وهذا على سبيل الرخصة وقيل على الوجوب واليه ذهب الظاهرية وبه قال أبو هريرة رضي الله عنه

لا تقصروا في أدنى من أربعة برد من مكة الى عسفان قال أهل اللغة وكل يريد أربعة
فراسخ فيكون مجموعهم ستة عشر فرسخا وروى الشافعي أيضا أن عطاء قال لابن عباس
اقصر الى عرفة فقال لا فقال الى مر الظهران فقال لا ولكن اقصر الى جدة وعسفان
والمطائف قال مالك بين مكة وجدة وعسفان أربعة برد ووجه أبي حنيفة أيضا من وجهين
(الاول) ان قوله من شهد منكم الشهر فليصمه يقتضي وجوب الصوم عدلنا عنه في ثلاثة
أيام بسبب الاجماع على أن هذا القدر من رخص والاقول منه مختلف فيه فوجب أن يبقى
وجوب الصوم (الحجة الثانية) من الخبر وهو قوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة
والمسافر ثلاثة أيام وليا يهن دل الخبر على ان لكل مسافر أن يمسح ثلاثة أيام ولا يكون
كذلك حتى تتقدم مدة السفر ثلاثة أيام لانه عليه السلام جعل السفر علة المسح على
الخفين ثلاثة أيام وليا يهن وجعل هذا المسح معلولا والمعلول لا يزيد على العلة (والجواب
عن الاول) انه معارض بما ذكرناه من الآية فان رجوا جانبهم بأن الاحتياط
في العبادات أولى رجنا جانبنا بأن التخفيف في رخص السفر مطلوب الشرع بدليل قوله
عليه السلام هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا منه صدقته والترجيح لهذا الجانب
لان الدليل الدال على أن رخص السفر مطلوبة للشرع أخص من الدليل الدال على
وجوب رعاية الاحتياط (والجواب عن الثاني) انه عليه السلام قال يمسح المقيم يوما وليلة
وهذا لا يدل على انه لا تحصل الإقامة في أقل من يوم وليلة لانه لو نوى الإقامة في موضع
الإقامة ساعة صار مقيما فكذا قوله والمسافر ثلاثة أيام لا يوجب أن لا يحصل السفر في أقل
من ثلاثة أيام (المسئلة الرابعة) لقائل أن يقول رعاية اللفظ تقتضي أن يقال من كان
منكم مريضا أو مسافرا ولم يقل هكذا بل قال من كان منكم مريضا أو على سفر وجوابه أن
الفرق هو أن المريض صفة قائمة بالذات فان حصلت حصلت والا فلا وأما السفر فليس
كذلك لان الانسان اذا نزل في منزل فان عدم الإقامة كان سكونه هناك إقامة لا سفرا
وان عدم السفر كان هو في ذلك السكون مسافرا فان كونه مسافرا أمر يتعلق بقصده
واختياره فقوله على سفر معناه كونه على قصد السفر والله أعلم براده (المسئلة الخامسة)
العدة فعلة من العد وهو بمعنى المعداد كالطحن بمعنى المطحون ومنه يقال للجماعة
المعدودة من الناس عدة وعدة المرأة من هذا فان قيل كيف قال فعلة على التنكير ولم يقل
فعدتها أي فعلة الايام المعدادات قلنا لا نأبينا أن العدة بمعنى المعداد فامر بأن يصوم
أياما معدودة مكانها والظاهر انه لا يأتي الا بمثل ذلك العدد فاغنى ذلك عن التعريف
بالإضافة (المسئلة السادسة) عدة قرئت من فوعة ومنصوبة أما الرفع فعلى معنى فعلية
صوم عدة فيكون هذا من باب حذف المضاف وأما ضمها عليه فيدل عليه حرف الفاء
وأما النصب فعلى معنى فليصم عدة (المسئلة السابعة) ذهب قوم من علماء الصحابة الى انه
يجب على المريض والمسافر أن يفطروا ويصوما عدة من أيام أخر وهو قول ابن عباس وابن

عمرو نقل الخطابي في اعلام النبيل عن ابن عمر أنه قال لو صام في السفر قضى في الحضر
 وهذا اختيار داود بن علي الاصفهاني وذهب أكثر الفقهاء الى ان الافطار رخصة فان
 شاء أفطروا وان شاء صام حجة الاولين من القرآن والخبر اما القرآن فمن وجهين (الاول) انا
 ان قرأنا عدة بالنصب كان التقدير فليصم عدة من أيام أخر وهذا لا يجاب ولو أن قرأنا
 بالرفع كان التقدير فعليه عدة من أيام وكلمة على الوجوب ثبت أن ظاهر القرآن يقتضي
 ايجاب صوم أيام أخر فوجب أن يكون فطر هذه الايام واجبا ضرورة انه لا قائل بالجمع
 (الجملة الثانية) انه تعالى أعاد فيما بعد ذلك هذه الآية ثم قال عقيبها يريد الله بكم اليسر
 ولا يريد بكم العسر ولا بد وأن يكون هذا اليسر والعسر شيئا تقدم ذكرهما وليس هناك
 يسر الا انه أدن للمريض والمسافر في الفطر وليس هناك عسر الا كونهما صائمين فكان
 قوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر معناه يريد منكم الافطار ولا يريد منكم الصوم
 فذلك تقرير قولنا وأما الخبر فائتان (الاول) قوله عليه السلام ليس من البر الصيام في
 السفر لا يقال هذا الخبر وارد عن سبب خاص وهو ما روى أنه عليه الصلاة والسلام مر
 على رجل جالس تحت مظلة فسأل عنه فقيل هذا صائم أجهد العيش فقال ليس من البر
 الصيام في السفر لا نأقول العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب (والثاني) قوله عليه
 الصلاة والسلام الصائم في السفر كما فطر في الحضر (أما جملة الجمهور) فهي ان في الآية
 ضمرا لان التقدير فافطر فعدة من أيام أخر ونما تقرير هذا الكلام ان الاضمار في كلام
 الله جاز في الجملة وقد دل الدليل على وقوعه ههنا أما بيان الجواز فكما في قوله تعالى قلنا
 اضرب بعصاك الحجر فانفجرت والتقدير فاضرب فانفجرت وكذلك قوله تعالى ولا تحلقوا
 رؤسكم الى قوله أو به أذى من رأسه فغدية أي فحاق فعليه فدية ثبت ان الاضمار جائز اما
 أن الدليل دل على وقوعه ففي تقريره وجوه (الاول) قال القفال قوله تعالى فمن شهد
 منكم الشهر فليصمه يدل على وجوب الصوم وقائل أن يقول هذا ضعيف وبيانه من
 وجهين (الاول) انا اذا أجرينا ظاهر قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه على العموم
 لزنا الاضمار في قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقد بينا في أصول الفقه انه متى
 وقع التعارض بين التخصيص وبين الاضمار كان يحمل التخصيص أولى (والثاني) وهو ان
 ظاهر قوله تعالى فليصمه يقتضي الوجوب عيناً ان هذا الوجوب مشتق في حق المريض
 والمسافر فهذه الآية مخصوصة في حقهما على جميع التقديرات سواء أجرينا قوله تعالى
 فعليه عدة من أيام أخر على ظاهره أو لم نفعل ذلك واذا كان كذلك وجب اجراء هذه الآية
 على ظاهرها من غير اضمار (الوجه الثاني) ما ذكره الواحدى في كتاب البسيط فقال
 القضاء انما يجب بالافطار لا بالمرض والسفر فلما أوجب الله القضاء والقضاء مسبوق
 بالفطر دل على انه لا بد من اضمار الافطار وهذا في غاية السقوط لان الله تعالى لم يقل
 فعليه قضاء ما مضى بل قال فعليه صوم عدة من أيام أخر واجبا للصوم عليه في أيام أخر

لا يستدعى أن يكون مسبوقاً بالافطار (الوجه الثالث) ما روى أبو داود في سننه عن هشام
ابن عروة عن أبيه عن عائشة أن حرة الأسلمي سألت النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول
الله هل أصوم على السفر فقال عليه الصلاة والسلام صم إن شئت وأفطر إن شئت ولقائل
أن يقول هذا يقتضي نسخ القرآن بخبر الواحد لأن ظاهر القرآن يقتضي وجوب صوم
سائر الأيام فرفع هذا الخبر غير جائز إذا ثبت ضعف هذه الوجوه فالاعتماد في إثبات المذهب
على قوله تعالى بعد هذه الآية وأن تصوموا خير لكم وسيأتي بيان وجه الاستدلال إن شاء
الله تعالى (المسئلة الثامنة) لمذهب القائلين بأن الصوم جائز فرعان (الفرع الاول)
اختلفوا في ان الصوم أفضل أم الفطر فقال أنس بن مالك وعثمان بن أبي اوفى الصوم
أفضل وهو مذهب الشافعي وأبي حنيفة ومالك والثوري وأبي يوسف ومحمد وقالت طائفة
أفضل الامرين الفطر واليه ذهب ابن المسيب والشعبي والاوزاعي وأحمد واسحق وقالت
فرقة ثالثة أفضل الامرين أيسرهما على المرء (حجة الاولين) قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه وقوله تعالى وان تصوموا خير لكم (حجة الفرقة الثانية) ان القصر في الصلاة أفضل
فوجب أنه يكون الافطار أفضل (والجواب) ان من أصحابنا من قال الاتمام أفضل الا انه
ضعيف والفرق من وجهين (أحدهما) ان الذمة تبقى مشغولة بقضاء الصوم دون الصلاة
إذا قصرها (والثاني) ان فضيلة الوقت تفوت بالقصر ولا تفوت بالقصر (حجة الفرقة
الثالثة) قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فهذا يقتضي انه ان كان الصوم
أيسر عليه صام وان كان الفطر أيسر أفطر (الفرع الثاني) انه اذا أفطر كيف يقضى
فذهب على وابن عمر والشعبي انه يقضيه متتابعاً وقال الباقر والتابع مستحب وان فرق
جاء حجة الاولين وجهان (الاول) ان قراءة أبي فعدة من أيام متتابعات (والثاني) ان
القضاء نظير الاداء فلما كان الاداء متتابعاً فكذا القضاء (حجة لفرقة الثانية) ان قوله فعدة
من أيام آخر ذكره في سياق الاثبات فيكون ذلك أمراً بصوم أيام على عدد تلك الايام مطلقاً
فيكون التقييد بالتتابع مخالفاً لهذا التعميم وعن أبي عبيدة بن الجراح انه قال ان الله لم
يرخص لكم في فطره وهو يريد أن يشق عليكم في قضائه ان شئت فواتر وان شئت
ففرق والله أعلم وروى ان رجلاً قال للنبي صلى الله عليه وسلم على أيام من رمضان
أفجزني أن أقضيهما متفرقا فقال له أرايت لو كان عليك دين فقضيته الدرهم والدرهمين
أما كان يجز بك قال نعم قال فالله أحق أن يعفوا ويصفح (المسئلة التاسعة) آخر
لا ينصرف لانه حصل فيه سببان الجمع والعدل أما الجمع فلانها جمع أخرى وأما العدل
فلانها جمع أخرى تانيث آخر وأخر على وزن أفعل وما كان على وزن أفعل فانه
أما أن يستعمل مع من أومع الالف واللام يقال زيد أفضل من عمرو وزيد
أفضل وكان القياس أن يقال رجل أخير من زيد كما تقول أقدم من عمرو الا انهم حذفوا
لفظ من لان لفظه اقتضى معنى من فاسقطوا من اكتفاء بدلالة اللفظ عليه والالف واللام

متافيان من فلما جاز استعماله بغير الالف واللام صار آخر وآخر وأخرى معدولة عن حكم
نظارها لان الالف واللام استعمالا فيهما حذفنا **أما** قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فقه
مسائل (المسئلة الاولى) القراءة المشهورة المتواترة بيطيقونه وقرأ عكرمة وأيوب
السجستاني وعطاء يطوقونه ومن الناس من قال هذه القراءة مروية عن ابن عباس
وسعيد بن جبير ومجاهد قال ابن جني أماعين الطاقة فواو كقولهم لا طاقة لي به ولا طوق
لي به وعليه قراءة يطوقونه فهو يفعلونه فهو كقولك يحشمونه أي يكلفونه (المسئلة الثانية)
اختلفوا في المراد بقوله وعلى الذين يطيقونه على ثلاثة أقوال (الاول) ان هذا راجع الى
المسافر والمرضى وذلك لان المسافر والمرضى قد يكون منهما من لا يطيق الصوم ومنها
من يطيق الصوم (أما القسم الاول) فقد ذكر الله حكمه في قوله ومن كان مريضاً وعلى
سفر فعدة من أيام أخر (وأما القسم الثاني) وهو المسافر والمرضى اللذان يطيقان الصوم
فاليهما الاشارة بقوله وعلى الذين يطيقونه فدية فكأنه تعالى أثبت للمريض والمسافر
حالتين في احدهما يلزمه أن يفطر وعليه القضاء وهي حال الجهد الشديد لوصام
(والثانية) أن يكون مطيقاً للصوم لا يفل عليه فحينئذ يكون مخيراً بين أن يصوم وبين أن
يفطر مع الفدية (القول الثاني) وهو قول أكثر المفسرين أن المراد من قوله وعلى الذين
يطيقونه المقيم الصحيح فخير الله تعالى أولابين هذين ثم نسخ ذلك وأوجب الصوم عليه
مضيفاً معينا (القول الثالث) انه زالت هذه الآية في حق الشيخ الهرم قالوا وتقريره من
وجهين (أحدهما) أن الوسع فوق الطاقة فالوسع اسم لمن كان قادراً على الشئ على وجه
السهولة أما الطاقة فهو اسم لمن كان قادراً على الشئ مع الشدة والمشقة فقوله وعلى الذين
يطيقونه أي وعلى الذين يقدرون على الصوم مع الشدة والمشقة (الوجه الثاني) في تقرير
هذا القول القراءة الشاذة وعلى الذين يطوقونه فان معناه وعلى الذين يحشمونه ويكلفونه
ومعلوم ان هذا لا يصح الا في حق من قدر على الشئ مع ضرب من المشقة اذا عرفت هذا
فنقول القائلون بهذا القول اختلفوا على قولين (أحدهما) وهول السدى أنه هو
الشيخ الهرم فعلى هذا لا تكون الآية منسوخة بروي أن أنسا كان قبل موته يفطر
ولا يستطيع الصوم ويظم لكل يوم مسكناً وقال آخرون انها تناول الشيخ الهرم
والحامل والمرضع سئل الحسن البصري عن الحامل والمرضع اذا خافتا على نفسيهما وعلى
ولديهما فقال فأى مرض أسد من الحمل تفطر وتقضى واعلم أنهم أجمعوا على أن الشيخ
الهرم اذا أفطر فعليه الفدية أما الحامل والمرضع اذا أفطرا فلهن عليهما الفدية فقال
الشافعي رضي الله عنه عليهما الفدية وقال أبو حنيفة لا تجب حجة الشافعي أن قوله وعلى
الذين يطيقونه فدية يتناول الحامل والمرضع وأيضاً الفدية واجبة على الشيخ الهرم
ف تكون واجبة أيضاً عليهما وأبو حنيفة فرق فقال الشيخ الهرم لا يمكن إيجاب القضاء عليه
فلا جرم وجبت الفدية أما الحامل والمرضع فالقضاء واجب عليهما فلو أوجبنا الفدية

(وعلى الذين يطيقونه)
أي وعلى المطيقين
للصيام ان أفطروا

(فدية) أى إعطاء فدية
وهى (طعام مسكين)
وهو نصف صاع من بر
أو صاع من غيره عند
أهل العراق ومد عند
أهل الحجاز وكان ذلك
في بدء الإسلام لما أنه
قد فرض عليهم الصوم
وما كانوا متعودين له
فاشتد عليهم فرخص
لهم في الإفطار والفدية
وقرى يطوقونه أى
يكلفونه أو يلقاونه
ويتطوقونه ويتطوقونه
بادغام التاء في الطاء
ويطيقونه ويطيقونه
بمعنى يتطوقونه
وأصلهما يطيقونه
ويتطوقونه من فيعل
وتفعيل من الطوق فأد
غمت الباء في الواو بعد
قلبها ياء كقولهم تدير
المكان وما بهاديار وفيه
وجهان أحدهما نحو
معنى يطيقونه والثاني
يكلفونه أو يتكلفونه
على جهد منهم وعسرو
هم الشيوخ والعجائز
وحكم هؤلاء الإفطار
والفدية وهو حية نذغير
متسوخ ويجوز أن
يكون هذا معنى يطيقونه
أى يصومونه جهدهم وطاقاتهم ومبلغ وسعهم

عليهما أيضاً كان ذلك جمعا بين البدلين وهو غير جائز لأن القضاء بدل والفدية بدل فهذا
تفصيل هذه الأقوال الثلاثة في تفسير قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه (أما القول الأول)
وهو اختيار الأصم فقد احتجوا على صحته من وجوه (أحدها) أن المرض المذكور في
الآية إما أن يكون هو المرض الذى يكون في الغاية وهو الذى لا يمكن تحمله أو المراد كل
ما يسمى مرضاً والمراد منه ما يكون متوسطا بين هاتين الدرجتين والقسم الثانى باطل
بالاتفاق والقسم الثالث أيضاً باطل لأن المتوسطات لها مراتب كثيرة غير مضبوطة وكل
مرتبة منها فانها بالنسبة إلى ما فوقها ضعيفة وبالنسبة إلى ما تحتها قوية فإذا لم يكن في اللفظ
دلالة على تعيين تلك المرتبة مع أن مراد الله هو تلك المرتبة صارت الآية مجملة وهو
خلاف الأصل ولما بطل هذان القسمان تعين أن المراد هو القسم الأول وذلك لأنه مضبوط
فحمل الآية عليه أولى لأنه لا يفضى إلى صيرورة الآية مجملة إذا ثبت هذا فنقول أول
الآية دل على إيجاب الصوم وهو قوله كتب عليكم الصيام أياماً معدودات ثم بين أحوال
المعذورين ولما كان المعذور على قسمين منهم من لا يطيق الصوم أصلاً ومنهم من يطيقه مع
المشقة والشدة فالله تعالى ذكر حكم القسم الأول ثم أورد فيه بحكم القسم الثانى (الحجة
الثانية) في تقرير هذا القول أنه لا يقال في العرف للقادر القوى أنه يطيق هذا الفعل لأن
هذا اللفظ لا يستعمل إلا في حق من يقدر عليه مع ضرب من المشقة (الحجة الثالثة) أن
على أقوالكم لا بد من إيقاع النسخ في هذه الآية وعلى قولنا لا يجب ومعلوم أن النسخ
كل ما كان أقل كان أولى فكان المصير إلى إثبات النسخ من غير أن يكون في اللفظ ما يدل
عليه غير جائز (الحجة الرابعة) أن القائلين بأن هذه الآية منسوخة اتفقوا على أن ناسخها
آية شهود الشهر وذلك غير جائز لأنه تعالى قال في آخر تلك الآية يريد الله بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر وأو كانت الآية ناسخة لهذا لما كان قوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
لأنه بذلك الموضع لأن هذا التقدير أوجب الصوم على سبيل التضييق ورفع وجوبه على
سبيل التخيير فكان ذلك رفعاً ليسر وإثباتاً للعسر فكيف يليق به أن يقول يريد الله بكم
اليسر ولا يريد بكم العسر واحتج القاضى رحمه الله على فساد قول الأصم فقال إن قوله
وعلى الذين يطيقونه معطوف على المسافر والمريض ومن حق المعطوف أن يكون غير
المعطوف عليه فبطل قول الأصم (والجواب) أنا بينا أن المراد من المسافر والمريض
المذكورين في الآية هما اللذان لا يمكنهما الصوم البتة والمراد من قوله وعلى الذين
يطيقونه المسافر والمريض اللذان يمكنهما الصوم فكانت المغايرة حاصلة فثبت بما بينا
أن القول الذى اختاره الأصم ليس بضعيف أما إذا وافقنا الجمهور وسلكنا فساد بقى
القولان الآخران وأكثر المفسرين والفقهاء على القول الثانى واختاره الشافعى واحتج
على فساد القول الثالث وهو قول من حمله على الشيخ الهرم والحامل والمرضع بان قال
لو كان المراد هو الشيخ الهرم لما قال في آخر الآية وأن تصوموا خير لكم لأنه لا يطيقه

ولقائل أن يقول هذا محمول على الشيخ الهرم الذي يطيق الصوم ولكنه يشق عليه وعلى هذا التقدير فلا يمنع أن يقال له لو تحملت هذه المشقة لكان ذلك خيرا لك فان العبادة كلما كانت أشق كانت أكثر ثوابا * أما قوله تعالى فدية طعام مسكين ففيه مسئلتان (المسئلة الأولى) قرأ نافع وابن عامر فدية بغير تنوين طعام بالكسر مضافا اليه مساكين جمعاً والباقون فدية منونة طعام بالرفع مسكين مخفوض أما القراءة الأولى ففيها بحثان (الأول) أنه ما معنى اضافة فدية الى طعام فنقول فيه وجهان (أحدهما) أن الفدية لها ذات وصفة أنها طعام فهذا من باب اضافة الموصوف الى الصفة كقولهم مسجد الجامع وبقرة الحمة (والثاني) قال الواحدى الفدية اسم للقدر الواجب والطعام اسم يعم الفدية وغيرها فهذه الاضافة من الاضافة التي تكون بمعنى من كقولك ثوب خز وخاتم حديد والمعنى ثوب من خز وخاتم من حديد فكذا ههنا التقدير فدية من طعام فأضيفت الفدية الى الطعام مع أنك تطلق على الفدية اسم الطعام (البحث الثاني) ان في هذه القراءة جمعوا المساكين لان الذين يطيقونه جماعة وكل واحد منهم يلزمه طعام مسكين وأما القراءة الثانية وهي فدية بالتنوين فجعلوا ما بعده مفسرا له ووجدوا المسكين لان المعنى على كل واحد لكل يوم طعام مسكين (المسئلة الثانية) الفدية في معنى الجزاء وهو عبارة عن البدل القائم عن الشيء وعند أبي حنيفة أنه نصف صاع من بر أو صاع من غيره وهو مدان وعند الشافعي مد (المسئلة الثالثة) احتج الجبائي بقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية على أن الاستطاعة قبل الفعل فقال الضمير في قوله وعلى الذين يطيقونه عائد الى الصوم فأثبت القدرة على الصوم حال عدم الصوم لانه أوجب عليه الفدية وانما يجب عليه الفدية اذا لم يصم فدل هذا على ان القدرة على الصوم حاصلة قبل حصول الصوم فان قيل لم لا يجوز أن يكون الضمير عائدا الى الفدية قلنا الوجهين (أحدهما) أن الفدية غير مذكورة من قبل فكيف يرجع الضمير اليها (والثاني) أن الضمير مذكر والفدية مؤنثة فان قيل هذه الآية منسوخة فكيف يجوز الاستدلال بها قلنا انها كانت قبل أن صارت منسوخة دالة على أن القدرة حاصلة قبل الفعل والحقائق لا تتغير أما قوله تعالى فمن تطوع خيرا فهو خير له ففيه ثلاثة أوجه (أحدها) أن يطعم مسكينا أو أكثر (والثاني) أن يطعم المسكين الواحد أكثر من القدر الواجب (والثالث) قال الزهري من صام مع الفدية فهو خيرا له أما قوله وأن تصوموا خيرا لكم ففيه وجوه (أحدها) أن يكون هذا خطابا مع الذين يطيقونه فقط فيكون التقدير وأن تصوموا أيها المطيقون أو المطوقون وتحملتم المشقة فهو خير لكم من الفدية (والثاني) أن هذا خطاب مع كل من تقدم ذكرهم أعني المريض والمسافر والذين يطيقونه وهذا أولى لان اللفظ عام ولا يلزم من اتصاله بقوله وعلى الذين يطيقونه أن يكون حكمه مختصا بهم لان اللفظ عام ولا منافاة في رجوعه الى الكل فوجب الحكم بذلك وعند هذا يتبين أنه لا بد من الاضمار في قوله فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة

(فمن تطوع خيرا)
فزان في الفدية (فهو)
أي التطوع أو الخير الذي
تطوعه (خيرا) وأن
تصوموا (أي بها)
المطيعون أو المطوقون
وتحملوا على أنفسكم
وتجهدوا طاقتكم أو
المرخصون في الافطار
من المرضى والمسافرين
(خيرا لكم) من الفدية
أو من تطوع الخيرا ومنها
أو من التأخير الى أيام آخر
والالتفات الى الخطاب
للهمز والتنشيط (ان
كنتم تعلمون) أي ما في
صومكم مع تحقق المباح
للافطار من الفضيلة
والجواب محذوف ثقة
بظهوره أي اخترتموه
أو سارعتم اليه وقيل
معناه ان كنتم من أهل
العلم والتدبير علمتم ان
الصوم خير من ذلك

من أيام آخر وان التقدير فأ فطر فعدة من أيام آخر (الثالث) أن يكون قوله وأن تصوموا
 خير لكم عطف على أول الآية فالتقدير كتب عليكم الصيام وأن تصوموا خير لكم أما قوله
 ان كنتم تعلمون أي أن الصوم عليكم فاعلموا صدق قولنا وأن تصوموا خير لكم (الثاني) أن
 آخر الآية متعلق بأولها والتقدير كتب عليكم الصيام وأن تصوموا خير لكم ان كنتم
 تعلمون أي انكم اذا تدبرتم علمتم ما في الصوم من المعاني المورثة للتقوى وغيرها مما ذكرناه
 في صدر هذه الآية (الثالث) أن العالم بالله لا بد وأن يكون في قلبه خشية الله على ما قال
 انما يخشى الله من عباده العلماء فذكر العلم والمراد الخشية وصاحب الخشية يراعي
 الاحتياط والاحتياط في فعل الصوم فكأنه قيل ان كنتم تعلمون الله حتى تخشونه كان
 الصوم خير لكم * قوله تعالى (شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبيّنات
 من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من
 أيام آخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم
 ولعلكم تشكرون) فيه مسائل (المسئلة الاولى) الشهر مأخوذ من الشهرة يقال شهر
 الشيء يشهر شهرة وشهراً اذا ظهر وسمى الشهر شهر الشهرة أمره وذلك لان حاجات الناس
 ماسة الى معرفته بسبب أوقات ديونهم وقضاء نسكهم في صومهم وحجهم والشهر ظهور
 الشيء وسمى الهلال شهر الشهرته وبيانه قال بعضهم سمي الشهر شهر باسم الهلال
 (المسئلة الثانية) اختلافوا في رمضان على وجوه (أحدها) قال مجاهد انه اسم الله تعالى
 ومعنى قول القائل شهر رمضان أي شهر الله وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال
 لا تقولوا جاء رمضان وذهب رمضان ولكن قولوا جاء شهر رمضان وذهب شهر رمضان
 فان رمضان اسم من أسماء الله تعالى (القول الثاني) أنه اسم للشهر كشهر رجب وشعبان
 ثم اختلفوا في اشتقاقه على وجوه (الاول) ما نقل عن الخليل أنه من الرمضاء بسكون الميم
 وهو مطر يأتي قبل الخريف يطهر وجه الارض عن الغبار والمعنى فيه أنه كما يغسل ذلك
 المطر وجه الارض ويطهرها فكذلك شهر رمضان يغسل ابدان هذه الامة من الذنوب
 ويطهر قلوبهم (الثاني) أنه مأخوذ من الرمض وهو حرا الحارة من شدة حر الشمس
 والاسم الرمضاء فسمى هذا الشهر بهذا الاسم اما لارتماضهم في هذا الشهر من حر الجوع
 أو مقاساة شدته كما سموه تابعا لانه كان يتبعهم أي يزجهم لشدته عليهم وقيل لما نقلوا أسماء
 الشهور عن اللغة القديمة سموها بالازمنة التي وقعت فيها فوافق هذا الشهر أيام رمض
 الحرو قيل سمي بهذا الاسم لانه يرمض الذنوب أي يحرقها وقد روى عن رسول الله صلى
 الله عليه وسلم أنه قال انما سمي رمضان لانه يرمض ذنوب عباد الله (الثالث) أن هذا الاسم
 مأخوذ من قولهم رمضت النمل أرمضه رمضا اذا دفعته بين حجرين ليرق ونصل رميض
 ومر مومض فسمى هذا الشهر رمضان لانهم كانوا يرمضون فيه اسلحتهم ليقضوا منها
 أوطارهم وهذا القول يحكى عن الازهرى (الرابع) لو صح قولهم ان رمضان اسم الله

(شهر رمضان) مبتدأ
 سيأتي خبره أو خبر لمبتدأ
 محذوف أي ذلك شهر
 رمضان أو بدل من
 الصيام على حذف المضاف
 أي صيام شهر رمضان
 وقرئ بالنصب على
 اضمار صوموا أو على
 أنه مفعول تصوموا أو بدل
 من أياما معدودات
 ورمضان مصدر رمض
 أي احترق من الرمضاء
 فأضيف اليه الشهر
 وجعل علما ومنع الصرف
 للتعريف والالف والنون
 كما قيل ابن دأية للغراب
 فقوله عليه السلام
 من صام رمضان الحديث
 وارد على حذف المضاف
 للامن من الالتباس
 وانما سمي بذلك اما
 لارتماضهم فيه من الجوع
 والعطش أو لارتماض
 الذنوب بالصيام فيه أو
 لوقوعه في أيام رمض
 الحار عند نقل أسماء
 الشهور عن اللغة القديمة

تعالى وهذا الشهر أيضا سمي بهذا الاسم فالمعنى أن الذنوب تتلاشى في جنب رحمة الله حتى كأنها احترقت وهذا الشهر أيضا رمضان بمعنى أن الذنوب تحترق في جنب بر كته (المسئلة الثالثة) قرئ شهر بالرفع وبالنصب أما الرفع ففيه وجوه (أحدها) وهو قول الكسائي أنه ارتفع على البدل من الصيام والمعنى كتب عليكم شهر رمضان (والثاني) وهو قول الفراء والاختلاف أنه خبر مبتدأ محذوف بدل قوله أياما كأنه قيل هي شهر رمضان لأن قوله شهر رمضان تفسير للأيام المعدودات وتبيين لها (الثالث) قال أبو علي إن شئت جعلته مبتدأ محذوف الخبر كأنه لما تقدم كتب عليكم الصيام قيل فيما كتب عليكم من الصيام شهر رمضان أي صيامه (الرابع) قال بعضهم يجوز أن يكون مبتدأ وخبره الذي مع صلته كقوله زيد الذي في الدار قال أبو علي والاشبه أن يكون الذي وصفا ليكون لفظ القرآن نصافي الأمر بصوم الشهر لأنك إن جعلته خبرا لم يكن شهر رمضان منصوبا على صومه بهذا اللفظ وإنما يكون مخبرا عنه بانزال القرآن فيه وأيضا إذا جعلت الذي وصفا كان حق النظم أن يكتفى عن الشهر لأن يظهر كقولك شهر رمضان المبارك من شهوره فيلصقه وأما قراءة النصب ففيها وجوه (أحدها) التقدير صوموا شهر رمضان (وثانيها) على الإبدال من أيام معدودات (وثالثها) أنه مفعول وأن تصوموا وهذا الوجه ذكره صاحب الكشاف واعترض عليه بأن قيل فعلى هذا التقدير يصير النظم وأن تصوموا رمضان الذي أنزل فيه القرآن خير لكم وهذا يقتضي وقوع الفصل بين المبتدأ والخبر بهذا الكلام الكثير وهو غير جائز لأن المبتدأ والخبر جاريان مجرى الشيء الواحد وإيقاع الفصل بين الشيء وبين نفسه غير جائز أما قوله أنزل فيه القرآن اعلم أنه تعالى لما خص هذا الشهر بهذه العبادة بين العلة لهذا التخصيص وذلك هو أن الله سبحانه خصه بأعظم آيات الربوبية وهو أنه أنزل فيه القرآن فلا يبعد أيضا تخصيصه بنوع عظيم من آيات العبودية وهو الصوم ومما يحقق ذلك أن الأنوار الصمدية مجلية أبدا يمتنع عليها الاختفاء والاحتجاب إلا أن العلائق البشرية مانعة من ظهورها في الأرواح البشرية والصوم أقوى الأسباب في إزالة العلائق البشرية ولذلك فإن أبواب المكاشفات لاسبيل لهم إلى التوصل إليها إلا بالصوم ولهذا قال عليه الصلاة والسلام لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت السموات فثبت أن بين الصوم وبين نزول القرآن مناسبة عظيمة فلما كان هذا الشهر مختصا بنزول القرآن وجب أن يكون مختصا بالصوم وفي هذا الموضع أسرار كثيرة والقدر الذي أشرنا إليه كاف همنا* ثم همنا مسائل (المسئلة الأولى) قوله تعالى أنزل فيه القرآن في تفسيره قولان (الأول) وهو اختيار الجمهور أن الله تعالى أنزل القرآن في رمضان عن النبي صلى الله عليه وسلم نزلت صحف إبراهيم في أول ليلة من رمضان وأنزلت التوراة لست مضين والانجيل لثلاث عشرة والقرآن لأربع وعشرين وهمنا سوالات (السؤال الأول) أن القرآن ما نزل على محمد عليه الصلاة والسلام دفعة

(الذي أنزل فيه القرآن)

خبر المبتدأ على الوجه
الأول وصفة اشهر
رمضان على الوجوه
الباقية ومعنى انزاله فيه
أنه ابتدئ انزاله فيه
وكان ذلك ليله القدر
أو أنزل فيه جملة إلى
السماء الدنيا ثم نزل
منجما إلى الأرض
جسما تقتضيه المشيئة
الربانية أو أنزل في شأنه
القرآن وهو قوله عز وجل
كتب عليكم

وانما نزل عليه في مدة ثلاث وعشرين سنة منجماً مبعثاً وكان نزل بعضه في رمضان نزل بعضه في سائر الشهور فامعنى تخصيص انزاله بـرمضان (والجواب) عنه من وجهين (الاول) أن القرآن أنزل في ليلة القدر جملة الى سماء الدنيا ثم نزل الى الارض نجوماً وانما جرت الحال على هذا الوجه لما علمه تعالى من المصلحة على هذا الوجه فانه لا يبعد أن يكون للملائكة الذين هم سكان سماء الدنيا مصلحة في انزال ذلك اليهم أو كان في المعلوم ان في ذلك مصلحة للرسول في توقع الوحي من أقرب الجهات أو كان فيه مصلحة لجبريل عليه السلام لانه كان هو المأمور بانزاله وتأديته أما الحكمة في انزال القرآن على الرسول منجماً مفترقا فقد شرحناها في سورة الفرقان في تفسير قوله تعالى وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لثبت به فؤادك (الجواب الثاني) عن هذا السؤال أن المراد منه أنه ابتدئ انزاله ليلة القدر من شهر رمضان وهو قول محمد بن اسحق وذلك لان مبادئ الملل والدول هي التي يؤرخ بها لكونها أشرف الاوقات ولانها أيضا أوقات مضبوطة معلومة واعلم أن الجواب الاول لا يحتاج فيه الى تحمل شيء من المجاز وههنا يحتاج فانه لا بد على هذا الجواب من حمل القرآن على بعض أجزائه وأقسامه (السؤال الثاني) كيف الجمع بين هذه الآية على هذا القول وبين قوله تعالى انا أنزلناه في ليلة القدر وبين قوله انا أنزلناه في ليلة مباركة (والجواب) روى أن ابن عمر استدلل بهذه الآية بقوله انا أنزلناه في ليلة القدر ان ليلة القدر لابد وأن تكون في رمضان وذلك لان ليلة القدر اذا كانت في رمضان كان انزاله في ليلة القدر انزاله في رمضان وهذا مكن يقول لقيت فلانا في هذا الشهر فيقال له في أي يوم منه فيقول يوم كذا فيكون ذلك تفسيراً للكلام الاول فكذا ههنا (السؤال الثالث) أن القرآن على هذا القول يحتمل أن يقال ان الله تعالى أنزل كل القرآن من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا في ليلة القدر ثم أنزله الى محمد منجماً الى آخر عمره ويحتمل أيضا أن يقال انه سبحانه كان ينزل من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا من القرآن ما يعلم أن محمداً وأمة يحتاجون اليه في تلك السنة ثم ينزله على الرسول على قدر الحاجة ثم كذلك أبداً مادام فايهما أقرب الى الصواب (الجواب) كلاهما محتمل وذلك لان قوله شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن يحتمل أن يكون المراد منه الشخص وهو رمضان معين وأن يكون المراد منه النوع واذا كان كل واحد منهما محتملاً صالحاً وجب التوقف (القول الثاني) في تفسير قوله أنزل فيه القرآن قال سفيان بن عيينة أنزل فيه القرآن معناه أنزل في فضله القرآن وهذا اختيار الحسين بن الفضل قال ومثله أن يقال أنزل في الصديق كذا آية يريدون في فضله قال ابن الانباري أنزل في ايجاب صومه على الخلق القرآن كما يقول أنزل الله في الزكاة كذا وكذا يريد في ايجابها وأنزل في الحمر كذا يريد في تحريمها (المسئلة الثانية) القرآن اسم لما بين الدفتين من كلام الله واختلفوا في اشتقاقه فروى الواحدى في البسيط عن محمد بن عبد الله بن عبد الحكم أن الشافعى

وعن النبي صلى الله عليه وسلم نزلت صحف ابراهيم أول ليلة من رمضان وأنزلت التوراة لست مضين منه والانجيل ثلاث عشرة منه والقرآن لاربع وعشرين

رضي الله عنه كان يقول ان القرآن اسم وليس بمهموز ولم يؤخذ من قرأت ولكنه اسم
 لكتاب الله مثل التوراة والانجيل قال ويهمز قراءة ولا يهمز القرآن كما يقول واذا قرأت
 القرآن قال الواحدى وقول الشافعى انه اسم لكتاب الله يشبه أنه ذهب الى أنه غير مشتق
 وذهب آخرون الى أنه مشتق * واعلم أن القائلين بهذا القول منهم من لا يهمزه ومنهم من
 يهمزه أما الاولون فلهم فيه اشتقاقان (أحدهما) أنه مأخوذ من قرنت الشيء بالشيء اذا
 ضمت احدهما الى الآخر فهو مشتق من قرن والاسم قران غير مهموز فسمى القرآن
 قرانا اما لان ما فيه من السور والآيات والحروف يقترب بعضها ببعض أولان ما فيه من
 الحكم والشرائع مقترب بعضها ببعض أولان ما فيه من الدلائل الدالة على كونه من عند
 الله مقترب بعضها ببعض أعني اشتماله على جهات الفصاحة وعلى الاسلوب الغريب وعلى
 الاخبار عن المغيبات وعلى العلوم الكثيرة فعلى هذا التقدير هو مشتق من قرن والاسم
 قران غير مهموز (وثانيهما) قال الفراء أظن أن القرآن سمي من القرأن وذلك لان
 الآيات يصدق بعضها بعضا على ما قال تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
 كثيرا فهي قرآن وأما الذين همزوا فلهم وجوه (أحدها) أنه مصدر القراءة يقال قرأت
 القرآن فانا اقروءه قرأ وقراءة وقرآنا فهو مصدر ومثل القرآن من المصادر الرجحان
 والنقصان والخسران والغفران قال الشاعر

ضحوا بأشمت عنوان السجود به * يقطع الليل تسبيحا وقرآنا

أى قراءة وقال الله سبحانه وتعالى ان قرآن الفجر كان مشهودا هذا هو الاصل ثم ان
 المقروء يسمى قرآنا لان المفعول يسمى بالمصدر كما قالوا للمشروب شرابا وللمكتوب كتابا
 واشتهر هذا الاسم في العرف حتى جعلوه اسما للكلام الله تعالى (وثانيها) قال الزجاج وأبو
 عبيدة انه مأخوذ من القرء وهو الجمع قال عمرو * هجان اللون لم تقرأ جنينا * أى لم تجمع
 في رحها ولدا ومن هذا الاصل قرء المرأة وهو أيام اجتماع الدم في رحها فسمى القرآن قرآنا
 لانه يجمع السور ويضمها (وثالثها) قول قطرب وهو انه سمي قرآنا لان القارى يكتبه
 وعند القراءة كأنه يلقيه من فيه أخذا من قول العرب ما قرأت الناقة سلى قط أى مارمت
 بولد وما أسقطت ولدا قط وما طرحت وسمى الخيض قرأ لهذا التأويل فالقرآن يلفظه
 القارى من فيه ويلقيه فسمى قرآنا (المسئلة الثالثة) قد ذكرنا في تفسير قوله تعالى وان
 كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا أن التنزيل مختص بالنزول على سبيل التدريج والانزال
 مختص بما يكون النزول فيه دفعة واحدة ولهذا قال الله تعالى نزل عليك الكتاب بالحق
 مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والانجيل اذا ثبت هذا فنقول لما كان المراد ههنا من
 قوله تعالى شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن انزاله من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا
 لا جرم ذكره بلفظ الانزال دون التنزيل وهذا يدل على أن هذا القول راجع على سائر
 الأقوال أما قوله هدى للناس ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) بينا تفسيرنا لهدى في قوله

(هدى للناس و بينات

من الهدى والفرقان)

حالان من القرآن أى

أنزل حال كونه هداية

للناس بما فيه من الاعجاز

وغيره وآيات واضحة

مرشدة الى الحق فارقة

بينه وبين الباطل بما فيه

من الحكم والاحكام

تعالى هدى للمتقين * والسؤال أنه تعالى جعل القرآن في تلك الآية هدى للمتقين وههنا جعله هدى للناس فكيف وجه الجمع (وجوابه) ما ذكرناه هناك (المسئلة الثانية) هدى للناس و بينات نصب على الحال أي أنزل وهو هداية للناس الى الحق وهو آيات واضحات مكشوفات مما يهدي الى الحق ويفرق بين الحق والباطل * أما قوله تعالى و بينات من الهدى والفرقان ففيه اشكال وهو ان يقال ما معنى قوله و بينات من الهدى بعد قوله هدى وجوابه من وجوه (الاول) أنه تعالى ذكر أولاً أنه هدى ثم الهدى على قسمين تارة يكون كونه هدى للناس بينا جليا وتارة لا يكون كذلك والقسم الاول لاشك أنه أفضل فكأنه قيل هو هدى لانه هو البين من الهدى والفارق بين الحق والباطل فهذا من باب ما يذكر الجنس ويعطف نوعه عليه لكونه أشرف أنواعه والتقدير كأنه قيل هذا هدى وهذا بين من الهدى وهذا بينات من الهدى ولا شك أن هذا غاية المبالغات (الثاني) أن يقال القرآن هدى في نفسه ومع كونه كذلك فهو أيضا بينات من الهدى والفرقان والمراد بالهدى والفرقان التوراة والانجيل قال الله تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان وقال واذا آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلمكم تهتدون وقال ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء وذكر المتقين فبين تعالى وتقدس أن القرآن مع كونه هدى في نفسه ففيه أيضا هدى من الكتب المتقدمة التي هي هدى وفرقان (الثالث) أن يحمل الاول على اصول الدين والهدى الثاني على فروع الدين فينبذ نزول التكرار والله اعلم * وأما قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ففيه مسائل (المسئلة الاولى) نقل الواحدى رحمه الله في البسيط عن الاخفش والمازنى أنها قالوا الفاء في قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه زائدة قالوا وذلك لان الفاء قد تدخل للعطف أو للجزاء أو تكون زائدة وليس للعطف والجزاء ههنا وجه ومن زيادة الفاء قوله تعالى قل ان الموت الذى تفرون منه فانه ملاقيكم ثم تردن الى عالم الغيب وأقول يمكن أن يقال الفاء ههنا للجزاء فانه تعالى لما بين كون رمضان مختصا بالفضيلة العظيمة التي لا يشاك سائر الشهور فيها فبين أن اختصاصه بتلك الفضيلة يناسب اختصاصه بهذه العبادة ولولا ذلك لما كان لتقديم بيان تلك الفضيلة ههنا وجه كأنه قيل لما علم اختصاص هذا الشهر بهذه الفضيلة فأنتم أيضا خصوصه بهذه العبادة أما قوله تعالى فانه ملاقيكم الفاء فيه غير زائدة وايضا بل هذا من باب مقابلة الضد بالضد كأنه قيل لما فروا من الموت فجزاؤهم أن يقرب الموت منهم ليعلموا أنه لا يغنى الحذر عن القدر (المسئلة الثانية) شهد أى حضر والشهود الحضور ثم ههنا قولان (أحدهما) ان مفعول شهد محذوف لان المعنى فمن شهد منكم البلد أو بيته بمعنى لم يكن مسافرا وقوله الشهر انتصابه على الظرف وكذلك الهاء في قوله فليصمه والقول الثاني مفعول شهد هو الشهر والتقدير من شاهد الشهر بعقله ومعرفته فليصمه وهو كما يقال شهدت عصر فلان

(فمن شهد منكم الشهر) أى حضر فيه ولم يكن مسافرا ووضع الظاهر موضع الضمير للعظيم والمبالغة في البيان والفاء للتفريع والترتيب أو لتضمن المبتدأ معنى الشرط أو زائدة على تقدير كون شهر رمضان مبتدأ والموصول صفة له وهذه الجملة خبر له وقيل هي جزائية كأنه قيل لما كتب عليكم الصيام في ذلك الشهر فمن حضر فيه (فليصمه) أى فليصم فيه بحذف الجار واىصال الفعل الى المجرور اتساعا وقيل من شهد منكم هلال الشهر فليصمه على أنه مفعول به كقولك شهدت الجمعة أى صلاتها فيكون ما بعده مخصصا له كأنه قيل

وأدركت زمان فلان واعلم ان كلا القولين لا يتم الا بمخالفة الظاهر أما القول الاول فانما يتم باضمار أمر زائد وأما القول الثاني فيوجب دخول التخصيص في الآية وذلك لان شهود الشهر حاصل في حق الصبي والمجنون والمريض والمسافر مع انه لم يجب على واحد منهم الصوم الا أنا بينا في اصول الفقه انه متى وقع التعارض بين التخصيص والاضمار فالخصيص أولى وأيضا فلاننا على القول الاول لما التزمنا الاضمار لا بد أيضا من التزام التخصيص لان الصبي والمجنون والمريض كل واحد منهم شهد الشهر مع أنه لا يجب عليهم الصوم بل المسافر لا يدخل فلا يحتاج الى تخصيص هذه الصورة فيه فالقول الاول لا يتشى الا مع التزام الاضمار والتخصيص والقول الثاني يتشى بمجرد التزام التخصيص فكان القول الثاني أولى هذا ما عندي فيه مع ان أكثر المحققين كالواحدى وصاحب الكشف ذهبوا الى الاول (المسئلة الثالثة) الالف واللام في قوله فمن شهد منكم الشهر للعهد السابق وهو شهر رمضان ونظيره قوله تعالى لولا جاءوا عليه بأربعة شهداء فاذلم يأتوا بالشهداء اى فاذلم يأتوا بالشهداء الاربعة (المسئلة الرابعة) اعلم ان في الآية اشكالا وهو ان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه جملة مركبة من شرط وجزاء فالشرط هو شهود الشهر والجزاء هو الامر بالصوم وما لم يوجد الشرط بتمامه لا يترتب عليه الجزاء والشهر اسم للزمان المخصوص من أوله الى آخره فشهود الشهر انما يحصل عند الجزاء الاخير من الشهر وظاهر هذه الآية يقتضى ان عند شهود الجزاء الاخير من الشهر يجب عليه صوم كل الشهر وهذا محال لانه يفضى الى ايقاع الفعل في الزمان المنقضى وهو ممتنع فلهذا الدليل علمنا انه لا يمكن اجراء هذه الآية على ظاهرها وانه لا بد من صرفها الى التأويل وطريقه ان يحمل لفظ الشهر على جزء من أجزاء الشهر في جانب الشرط فيصير تقديره من شهد جزءا من أجزاء الشهر فليصم كل الشهر فعلى هذا من شهد هلال رمضان فقد شهد جزءا من أجزاء الشهر وقد تحقق الشرط فيترتب عليه الجزاء وهو الامر بصوم كل الشهر وعلى هذا التأويل يستقيم معنى الآية وليس فيه الاحمل لفظ الكل على الجزء وهو مجاز مشهور واعلم ان المنقول عن على ان المراد من هذه الآية فمن شهد منكم اول الشهر فليصم جميعه وقد عرفت بما ذكرنا من الدليل انه لا يصح البتة الا هذا القول ثم يتفرع على هذا الاصل فرعان (أحدهما) أنه اذا شهد اول الشهر هل يلزمه صوم كل الشهر (والثاني) انه اذا شهد آخر الشهر هل يلزمه صوم كل الشهر (أما الاول) فهو انه نقل عن على رضى الله عنه ان من دخل عليه الشهر وهو مقيم ثم سافر ان الواجب ان يصوم الكل لا نأينا ان الآية تدل على ان من شهد اول الشهر وجب عليه صوم كل الشهر وأما سائر المجتهدين فيقولون ان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وان كان معناه ان من شهد اول الشهر فليصمه كله الا أنه عام يدخل فيه الحاضر والمسافر وقوله بعد ذلك فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر خاص والخاص مقدم على العام فثبت انه وان سافر بعد شهود الشهر فانه يحل له الافطار

(ومن كان مريضا)
وان كان مقيما حاضرا
فيه (أو على سفر)
وان كان صحيحا (فعدة
من أيام أخر) أى فعليه
صيام أيام أخر لان
المريض والمسافر
ممن شهد الشهر ولعل
التكرير لذلك أولئلا
يتوهم نسخه كما نسخ
قرينه

(وأما الثاني) وهو ان أبا حنيفة زعم ان المجنون اذا أفاق في أثناء الشهر يلزمه قضاء ماضى قال لانا قد دللنا على ان المفهوم من هذه الآية أن من أدرك جزءا من رمضان يلزمه صوم كل رمضان والمجنون اذا أفاق في أثناء الشهر فقد شهد جزءا من رمضان فوجب أن يلزمه صوم كل رمضان فاذا لم يمكن صيام ما تقدم فالقضاء واجب (المسئلة الخامسة) اعلم أن قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يستدعي بحثين (البحث الاول) ان شهود الشهر بماذا يحصل فنقول اما بالرؤية واما بالسمع أما الرؤية فنقول اذا رأى انسان هلال رمضان فاما أن يكون منفردا بتلك الرؤية أولا يكون فان كان منفردا بها فاما أن يرد الامام شهادته أولا يرد هافان تفرد بالرؤية ورد الامام شهادته يلزمه أن يصوم لان الله تعالى جعل شهود الشهر سببا لوجوب الصوم عليه وقد حصل شهود الشهر في حقه فوجب أن يجب عليه الصوم وأما ان انفرد بالرؤية وقبل الامام شهادته أو لم ينفرد بالرؤية فلا كلام في وجوب الصوم وأما السماع فنقول اذا شهد عدلان على رؤية الهلال حكم به في الصوم والفطر جميعا واذا شهد عدل واحد على رؤية هلال شوال لا يحكم به واذا شهد على هلال رمضان يحكم به احتياطا لامر الصوم والفرق بينه وبين هلال شوال ان هلال رمضان للدخول في العبادة وهلال شوال للخروج من العبادة وقول الواحد في اثبات العبادة يقبل اما في الخروج من العبادة لا يقبل الاعلى قول الاثنين وعلى أنه لا فرق بينهما في الحقيقة لانا انما قبلنا قول الواحد في هلال رمضان لكي يصوموا ولا يفطروا احتياطا فكذلك لا يقبل قول الواحد في هلال شوال لكي يصوموا ولا يفطروا احتياطا (البحث الثاني) في الصوم فنقول ان الصوم هو الامساك عن المفطرات مع العلم بكونه صائما من أول طلوع الفجر الصادق الى حين غروب الشمس مع النية وفي الحد قيود (القيد الاول) الامساك وهو احتراز عن شئين (احدهما) لو طارت ذبابة الى حلقه أو وصل غبار الطريق الى بطنه لا يبطل صومه لان الاحتراز عنه شاق والله تعالى يقول في آية الصوم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر (والثاني) لو صب الطعام أو الشراب في حلقه كرها أو حال النوم لا يبطل صومه لان المعتبر هو الامساك والامتناع والا كراه لاينا في ذلك (القيد الثاني) قولنا عن المفطرات وهى ثلاثة دخول داخل وخروج خارج والجماع وحدث الدخول كل عين وصل من الظاهر الى الباطن من منفذ مفتوح الى الباطن اما الدماغ أو البطن وما فيه من الامعاء والمثانة أما الدماغ فيحصل الفطر بالسعوط وأما البطن فيحصل الفطر بالحقنة واما الخروج فالقئ بالاختيار والاستثناء يبطلان الصوم وأما الجماع فلا يبلا ج يبطل الصوم (القيد الثالث) قولنا مع العلم بكونه صائما فلو أكل أو شرب ناسيا للصوم لا يبطل صومه عند أبي حنيفة والشافعي وعند مالك يبطل (القيد الرابع) قولنا من أول طلوع الفجر الصادق والدليل عليه قوله تعالى وكلاوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر وكلمة حتى لانتها الغاية وكان الاعمش يقول أول وقته اذا طلعت الشمس

وكان يبيح الأكل والشرب بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس ويحتج بانتهاء اليوم من وقت غروب الشمس فكذا ابتداءه يجب أن يكون من عند طلوعها وهذا باطل بالنص الذي ذكرناه وحكي عن الأعمش أنه دخل عليه أبو حنيفة يعوده فقال له الأعمش أنك لتقبل على قلبي وأنت في بيتك فكيف إذا زرتني فسكت عنه أبو حنيفة فلما خرج من عنده قيل له لم سكت عنه فقال وماذا أقول في رجل ماصم وماصلي في دهره عني به أنه كان يأكل بعد الفجر الثاني قبل طلوع الشمس فلا صوم له وكان لا يغتسل من الانزال فلا صلاة له (القيد الخامس) قوانا إلى غروب الشمس ودليله قوله عليه السلام إذا أقبل الليل من ههنا وأدبر النهار من ههنا فقد أفطر الصائم ومن الناس من يقول وقت الإفطار عند غروب ضوء الشمس قاس هذا الطرف على الطرف الأول من النهار (القيد السادس) قولنا مع النية ومن الناس من يقول لا حاجة لصوم رمضان إلى النية لأن الله تعالى أمر بالصوم في قوله فليصمه والصوم هو الامساك وقد وجد فيخرج عن العهدة لكننا نقول لا بد من النية لأن الصوم عمل بدليل قوله عليه السلام أفضل الأعمال الصوم والعمل لا بد فيه من النية لقوله عليه السلام إنما الأعمال بالنيات (المسئلة السادسة) القائلون بأن الآية المتقدمة تدل على أن المقيم الصحيح مخير بين أن يصوم وبين أن يفطر مع الفدية قالوا هذه الآية ناسخة لها وأبو مسلم الأصم ينهاي والأصم ينكر أن ذلك وقد تقدم شرح هذه المسئلة ثم بتقدير صحة القول بهذا النسخ فهذا يدل على أن نسخ الأخف بالاثقل جائز لأن إيجاب الصوم على التعيين أثقل من إيجابه على التخيير بينه وبين الفدية أما قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر فقد تقدم تفسير هذه الآية وقد تقدم بيان السبب في التكرير أما قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فاعلم أن هذا الكلام إنما يحسن ذكره ههنا بشرط دخول ما قبله فيه والأمر ههنا كذلك لأن الله تعالى أوجب الصوم على سبيل السهولة واليسر فانه ما أوجبه إلا في مدة قليلة من السنة ثم ذلك القليل ما أوجبه على المريض ولا على المسافر وكل ذلك رعاية لمعنى اليسر والسهولة وههنا مسائل (المسئلة الأولى) اليسر في اللغة معناه السهولة ومنه يقال للغنى والسعة اليسار لانه يسهل به الأمور واليد اليسرى قيل تلى الفعل باليسر وقيل انه يتسهل الأمر بمعاونتها اليمنى (المسئلة الثانية) المعتزلة احتجوا بهذه الآية في أن تكليف ما لا يطاق غير واقع قالوا لانه تعالى لما بين انه يريد بهم ما ييسرون ما عسر فكيف يكلفهم ما لا يقدرون عليه من الإيمان وجوابه ان اليسر والعسر لا يفيدان العموم لما ثبت في اصول الفقه أن اللفظ المفرد الذي دخل عليه الالف واللام لا يفيد العموم وأيضا فلو سلمنا ذلك لكنه قد ينصرف إلى المعهود السابق فنصرفه إلى المعهود السابق في هذا الموضع (المسئلة الثالثة) المعتزلة تمسكوا بهذه الآية في اثبات أنه قد يقع من العبد ما لا يريد الله وذلك لان المريض لو حمل نفسه على الصوم حتى اجهده لكان يجب أن يكون قد فعل ما لا يريد

(يريد الله) بهذا
الترخيص (بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر)
لغاية رأفته وسعة رحته

(ولتكمّلوا العدة

ولتكبروا الله على ما هداكم
واعلمكم تشكروا) علل
لفعل محذوف يدل عليه
ما سبق أي وإلهذه
الأمور شرع ما من
من أمر الشاهد بصوم
الشهر وأمر المرخص
لهم بمراعاة عدة ما أفطر
فيه ومن الترخيص
في إباحة الفطر فقوله
تعالى لتكمّلوا علة الأمر
بمراعاة العدة وتكبروا علة
ما علمه من كيفية القضاء
ولعلمكم تشكرون علة
الترخيص والتيسير وتعدية
فعل التكبير بعلى لتضمنه
معنى الحمد كأنه قيل
ولتكبروا الله حامدين
على ما هداكم ويجوز أن
تكون معطوفة على علة
مقدرة مثل ليس سهل
عليكم أو لتعلموا ما تعملون
ولتكمّلوا الخ ويجوز
عطفها على اليسر أي
يريد بكم لتكمّلوا الخ كقوله
تعالى يريدون ليطفئوا
الخ والمعنى بالتكبير تعظيمه
تعالى بالحمد والثناء عليه
وقيل تكبير يوم العيد وقيل
التكبير عند الأهل وما
يحتمل المصدرية

الله منه اذ كان لا يريد العسر (الجواب) يحتمل اللفظ على أنه تعالى لا يريد أن يأمره بما
فيه عسر وإن كان قد يريد منه العسر وذلك لأن عندنا الأمر قد ثبت بدون الإرادة
(المسئلة الرابعة) قالوا هذه الآية دالة على رحمة سبحانه لعباده فلو أراد بهم أن يكفروا
فيصبروا إلى النار وخلق فيهم ذلك الكفر لم يكن لأثاقبه أن يقول يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر (والجواب) أنه معارض بالعلم أما قوله تعالى ولتكمّلوا العدة ففيه
مسائل (المسئلة الأولى) قرأ أبو بكر عن عاصم ولتكمّلوا العدة بتشديد الميم والباقون
بالتخفيف وهما الغتان اكملت وبكملت (المسئلة الثانية) لقائل أن يقول ولتكمّلوا العدة
على ماذا علق جوابنا اجمعوا على أن الفعل المعلل محذوف ثم فيه وجهان (أحدهما)
ما قاله الفراء وهو أن التقدير ولتكمّلوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلمكم
تشكرون فعل جملة ما ذكر وهو الأمر بصوم العدة وتعليم كيفية القضاء والرخصة في إباحة
الفطر وذلك لأنه تعالى لما ذكر هذه الأمور الثلاثة ذكر عقيبها ألفاظا ثلاثة فقوله ولتكمّلوا
العدة علة للأمر بمراعاة العدة ولتكبروا علة ما علمتم من كيفية القضاء ولعلمكم تشكرون
علة الترخيص والتسهيل ونظير ما ذكرنا من حذف الفعل المنبه ما قبله عليه قوله تعالى
وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين أي أرىناه (الوجه
الثاني) ما قاله الزجاج وهو أن المراد به أن الذي تقدم من التكليف على المقيم صحيح
والرخصة للمرخص والمسافر إنما هو كمال العدة لأنه مع الطاقة يسهل عليه كمال العدة
ومع الرخصة في المرض والسفر يسهل كمال العدة بالقضاء فلا يكون عسرا فبين تعالى
أنه كلف الكل على وجه لا يكون أكمل للعدة عسيرا بل يكون سهلا يسيرا والفرق بين
الوجهين أن في الأول اضمار وقع بعد قوله ولتكمّلوا العدة وفي الثاني قبله (المسئلة الثالثة)
إنما قال ولتكمّلوا العدة ولم يقل ولتكمّلوا الشهر لأنه لما قال ولتكمّلوا العدة دخل
تحتة عدة أيام الشهر وأيام القضاء لتقدم ذكرهما جميعا وذلك يجب أن يكون عدد القضاء
مثلا لعدد المقضى ولو قال تعالى ولتكمّلوا الشهر لدل ذلك على حكم الأداء فقط ولم يدخل
حكم القضاء أما قوله ولتكبروا الله على ما هداكم ففيه وجهان (الأول) أن المراد منه
التكبير ليلة الفطر قال ابن عباس حق على المسلمين إذا رأوا هلال شوال أن يكبروا وقال
الشافعي وأحب أظهارة التكبير في العيد بنو به قال مالك وأحمد واسحق وأبو يوسف
ومحمد وقال أبو حنيفة يكره ذلك غداة الفطر واحتج الشافعي رحمه الله بقوله تعالى
ولتكمّلوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم وقال معناه ولتكمّلوا عدة شهر رمضان
لتكبروا الله عند انقضاءه على ما هداكم إلى هذه الطاعة ثم يتفرع على هذا ثلاث مسائل
(أحداها) اختلف قوله في أي العيد أو كد في التكبير فقال في القديم ليلة النحر أو كد
لاجماع السلف عليها وقال في الجديد ليلة الفطر أو كد لورود النص فيها (وثانيها) أن وقت
التكبير بعد غروب الشمس من ليلة الفطر وقال مالك لا يكبر في ليلة الفطر ولكنه يكبر في

يومه وروى هذا عن أحمد وقال اسحق اذا غدا الى المصلى حجة الشافعي أن قوله تعالى
ولتكبروا الله على ما هداكم يدل على ان الامر بهذا يوجب أن يكون التكبير وقع معللا
بحصول هذه الهداية لكن بعد غروب الشمس تحصل هذه الهداية فوجب أن يكون
التكبير من ذلك الوقت (وثالثها) مذهب الشافعي أن وقت هذا التكبير ممتد الى أن يحرم
الامام بالصلاة وقيل فيه قولان آخران (أحدهما) الى خروج الامام (والثاني) الى
انصراف الامام والصحيح هو الاول وقال أبو حنيفة اذا بلغ الى أدنى المصلى ترك التكبير
(القول الثاني) في تفسير قوله ولتكبروا الله أن المراد منه التعظيم لله شكرا على ما وفق
على هذه الطاعة واعلم أن تمام هذا التكبير إنما يكون بالقول والاعتقاد والعمل
(أما القول) فالإقرار بصفاته العلى وأسمائه الحسنى وتنزيهه عما لا يليق به من ند
وصاحبة وولد وشبه بالخلق وكل ذلك لا يصح إلا بعد صحة الاعتقاد بالقلب (وأما العمل)
فالتعبد بالطاعات من الصلاة والصيام والحج واعلم أن القول الاول أقرب وذلك لأن
تكبير الله تعالى بهذا التفسير واجب في جميع الاوقات ومع كل الطاعات فتخصيص هذه
الطاعة بهذا التكبير يوجب أن يكون هذا التكبير له خصوصية زائدة على التكبير
الواجب في كل الاوقات أما قوله تعالى على ما هداكم فإنه يتضمن الانعام العظيم في الدنيا
بالادلة والتعريف والتوفيق والعصمة وعند أصحابنا بخلق الطاعة وأما قوله تعالى ولعلكم
تشكرون ففيه بحثان (أحدهما) أن كلمة لعل للترجي والترجي لا يجوز في حق الله (والثاني)
البحث عن حقيقة الشكر وهذا بحثان قد مر تقريرهما بقى ههنا بحث ثالث وهو أنه
ما الفائدة في ذكر هذا اللفظ في هذا الموضع فنقول ان الله تعالى لما أمر بالتكبير وهو
لا يتم إلا بأن يعلم العبد جلال الله وكبريائه وعزته وعظمته وكونه أكبر من أن تصل اليه
عقول العقلاء وأوصاف الواصفين وذكر الذاكرين ثم يعلم انه سبحانه مع جلاله وعزته
واستغناؤه عن جميع المخلوقات فضلا عن هذا المسكين خصه الله بهذه الهداية العظيمة
لا بد وان يصير ذلك داعيا للعبد الى الاشتغال بشكره والمواظبة على الثناء عليه بمقدار
قدرته وطاقته فلهذا قال ولعلكم تشكرون * قوله عز وجل (واذا سألك عبادي عني فاني
قريب أجيب دعوة الداع اذا دعان فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون) في الآية
مسائل (المسئلة الاولى) في كيفية اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه (الاول) انه تعالى
لما قال بعد ايجاب فرض الصوم وبيان أحكامه ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم
تشكرون فأمر العبد بالتكبير الذي هو الذكر والشكر بين انه سبحانه باطفه ورحته
قريب من العبد مطلع على ذكره وشكره فيسمع ندائه ويجيب دعاءه ولا يخيب رجاءه
(والثاني) انه أمره بالتكبير أولا ثم رغبه في الدعاء ثانيا تنبيهه على ان الدعاء لا بد وان يكون
مسبوقا بالثناء الجميل ألا ترى أن الخليل عليه السلام لما أراد الدعاء قدم عليه الثناء فقال
اولا الذي خلقتني فهو يهدين الى قوله والذي أطعم أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين وكل هذا

(واذا سألك عبادي
عني) في تلوين الخطاب
وتوجيهه الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم
ملا يخفى من تشریفه
ورفع محله (فاني قريب
أى فقل لهم انى قريب
وهو تشييل لكمال علمه
بافعال العباد وأقوالهم
واطلاعه على أحوالهم
بحال من قرب مكانه

ثناء منه على الله تعالى ثم شرع بعده في الدعاء فقال رب هب لي حكما وألحقني بالصالحين فكذا
ههنا أمر بالتكبير أولا ثم رغب في الدعاء ثانيا (الثالث) ان الله تعالى لما فرض عليهم
الصيام كما فرض على الذين من قبلهم وكان ذلك على انهم اذا ناموا حرم عليهم ما يحرم على
الصائم فشق ذلك على بعضهم حتى عصوا الله في ذلك التكليف ثم ندموا وسألوا النبي صلى
الله عليه وسلم عن توبتهم فأمر الله تعالى هذه الآية مخبرا لهم بقبول توبتهم ونسخ ذلك
التشديد بسبب دعائهم وتضرعهم (المسئلة الثانية) ذكر وافي سبب نزول هذه الآية وجوها
(أحدها) ما روى عن كعب انه قال قال موسى عليه السلام يارب أقرب رب أنت فانا جيتك
أم بعيد فناديك فقال يا موسى أنا جليس من ذكرني قال يارب فانا نكون على حالة نجلك
ان تذكرك عليهما من جنابة وغائط قال يا موسى اذكرني على كل حال فلما كان الامر على هذه
الصفة رغب الله تعالى عباده في ذكره وفي الرجوع اليه في جميع الاحوال فانزل الله تعالى
هذه الآية (وثانيها) أن اعرابيا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال أقرب ربنا
فناجيه أم بعيد فناديه فانزل الله تعالى هذه الآية (وثالثها) انه عليه السلام كان في
غزوة وقدر رفع أصحابه أصواتهم بالتكبير والتهليل والدعاء فقال عليه السلام انكم
لا تدعون أصم ولا غابيا انما تدعون سميعا قريبا (ورابعها) ما روى عن قتادة وغيره ان
سببه أن الصحابة قالوا كيف ندعوا ربنا يا نبي الله فانزل الله هذه الآية (وخامسها) قال
عطاء وغيره انهم سألوا في أي ساعة تدعوا الله فانزل الله تعالى هذه الآية (وسادسها) ما ذكره
ابن عباس وهو أن يهود أهل المدينة قالوا يا محمد كيف يسمع ربك دعاءنا فنزلت هذه الآية
(وسابعها) قال الحسن سأل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا أين ربنا فانزل الله
هذه الآية (وثامنها) ما ذكرنا أن قوله كما كتب على الذين من قبلكم لما اقتضى تحريم
الاكل بعد النوم ثم انهم أكلوا ثم ندموا وتابوا وسألوا النبي صلى الله عليه وسلم أنه تعالى
هل يقبل توبتنا فانزل الله هذه الآية * واعلم أن قوله واذا سألك عبادي عني فاني قريب
يدل على أنهم سألوا النبي عليه السلام عن الله تعالى فذلك السؤال اما انه كان سوء الاعن
ذات الله تعالى أو عن صفاته أو عن أفعاله اما السؤال عن الذات فهو ان يكون السائل
ممن يجوز التشبيه فيسأل عن القرب والبعد بحسب الذات وأما السؤال عن الصفات فهو
ان يكون السائل سأل عن أنه تعالى هل يسمع دعاءنا فيكون السؤال واقعا عن كونه تعالى
سميعا أو يكون المقصود من السؤال انه تعالى كيف اذن في الدعاء وهل اذن في الدعاء
وهل اذن في ان ندعوه بجميع الاسماء أو ما اذن الابأن ندعوه باسماء معينة وهل اذن لنا
أن ندعوه كيف شئنا أو ما اذن الابأن ندعوه على وجه معين كما قال تعالى ولا تجهر بصلاتك
ولا تخافت بها وأما السؤال عن الافعال فهو أن يكون السائل سأل الله تعالى انه اذا سمع
دعاءنا فهل يجيبنا الى مطلوبنا وهل يفعل ما نسأله عنه فقوله سبحانه واذا سألك عبادي عني
يحتمل كل هذه الوجوه إلا أن جملة على السؤال عن الذات أولى لوجهين (الاول) أن ظاهر

روى ان اعرابيا قال
لرسول الله صلى الله
عليه وسلم أقرب
ربنا فناجيه أم بعيد
فناديه فنزلت

قوله عني يدل على ان السؤال وقع عن ذاته لا عن صفاته ولا عن فعله (والثاني) أن السؤال متى كان مبهما والجواب مفصلا دل الجواب على ان المراد من ذلك المبهم هو ذلك المعين فلما قال في الجواب فاني قريب علمنا أن السؤال كان عن القرب والبعد بحسب الذات ولقائل أيضا أن يقول بل السؤال كان على الفعل وهو انه تعالى هل يجب دعاءهم وهل يحصل مقصودهم بدليل انه لما قال فاني قريب قال أجيب دعوة الداع اذا دعان فهذا هو شرح هذا المقام أما قوله تعالى فاني قريب ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أنه ليس المراد من هذا القرب القرب بالجهة والمكان بل المراد منه القرب بالعلم والحفظ فيحتاج ههنا الى بيان مطلوبين (المطلوب الاول) في بيان أن هذا القرب ليس قريبا بحسب المكان ويدل عليه وجوه (الاول) انه لو كان في المكان مشارا اليه بالحس لكان منقسما اذ يمتنع أن يكون في الصغر والحجارة مثل الجوهر الفرد ولو كان منقسما لكانت ماهيته مفترقة في تحققها الى تحقق كل واحد من أجزائها المفروضة وجزء الشيء غيره فلو كان في مكان لكان مفترقا الى غيره والمفتقر الى غيره ممكن لذاته ومحدث ومفتقر الى الخالق وذلك في حق الخالق القديم محال فثبت أنه تعالى يمتنع أن يكون في المكان فلا يكون قريبا قريبا بالمكان (الثاني) انه لو كان في المكان لكان اما ان يكون غير متناه عن جميع الجهات أو غير متناه عن جهة دون جهة أو كان متناهما من كل الجوانب والاول محال لان البراهين القاطعة دلت على ان فرض بعد غير متناه محال والثاني محال أيضا لهذا الوجه ولانه لو كان أحدا الجانبين متناهما والآخر غير متناه لكانت حقيقة هذا الجانب المتناهي مخالفة في الماهية لحقيقة ذلك الجانب الذي هو غير متناه فيلزم منه كونه تعالى مركبا من أجزاء مختلفة الطبائع والخصم لا يقول بذلك (وأما القسم الثالث) وهو أن يكون متناهما من كل الجوانب فذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين خصومنا فيبطل القول بانه تعالى في الجهة (الثالث) وهو أن هذه الآية من أقوى الدلائل على ان القرب المذكور في هذه الآية ليس قريبا بالجهة وذلك لانه تعالى لو كان في المكان لما كان قريبا من الكل بل كان يكون قريبا من حلة العرش وبعيدا من غيرهم ولما كان اذا كان قريبا من زيد الذي هو بالشرق كان بعيدا من عمرو الذي هو بالمغرب فلما دلت الآية على كونه تعالى قريبا من الكل علمنا أن القرب المذكور في هذه الآية ليس قريبا بحسب الجهة ولما بطل أن يكون المراد منه القرب بالجهة ثبت أن المراد منه القرب بمعنى انه تعالى يسمع دعاءهم ويرى تضرعهم أو المراد من هذا القرب العلم والحفظ وعلى هذا الوجه قال تعالى وهو معكم أينما كنتم وقال ونحن أقرب اليه من جبل الوريد وقال ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم والمسلمون يقولون انه تعالى بكل مكان ويريدون به التدبير والحفظ والحراسة اذا عرفت هذه المقدمة فنقول لا يبعد أن يقال انه كان في بعض أولئك الحاضرين من كان قائلا بالتشبيه فقد كان في مشركي العرب وفي اليهود وغيرهم من هذه طريقتة فاذا سألوه عليه السلام فقالوا أين ربنا صرح أن يكون

الجواب فاني قريب وكذلك ان سألوه عليه السلام فقالوا هل يسمع ربنا دعاءنا صرح أن يقول
في جوابه فاني قريب فان القريب من المتكلم يسمع كلامه وان سألوه كيف ندعوه برفع
الصوت أو باخفائه صرح أن يجيب بقوله فاني قريب وان سألوه انه هل يعطينا مطلقا بنا
بالدعاء صلح هذا الجواب أيضا وان سألوه انا اذا أذنبنا ثم تبنا فهل يقبل الله توبتنا صلح أن
يجيب بقوله فاني قريب أي فانا قريب بالنظر لهم والتجاوز عنهم وقبول التوبة منهم فثبت
ان هذا الجواب مطابق للسؤال على جميع التقديرات (المسئلة الثانية) الآية تدل على
انه انما يعرف بمحدث تلك الاشياء على وفق غرض الداعي فدل على أنه لو لا مدبر لهذا
العالم يسمع دعاءه ولم يجيب رجاءه والا لما حصل ذلك المقصود في ذلك الوقت واعلم أن قوله
تعالى فاني قريب فيه سر عظيم وذلك لان اتصاف ماهيات الممكنات بوجوداتها انما كان
بإيجاد الصانع فكان إيجاد الصانع كالتوسط بين ماهيات الممكنات وبين وجوداتها فكان
الصانع أقرب الى ماهية كل ممكن من وجود تلك الماهية اليها بل ههنا كلام أعلى من ذلك
وهو ان الصانع هو الذي لاجله صارت ماهيات الممكنات موجودة فهو أيضا لاجله كان
الجوهر جوهر او السواد سوادا والعقل عقل وعقلا والنفس نفسا فكما ان بتأثيره وتكوينه
صارت الماهيات موجودة فكذلك بتأثيره وتكوينه صارت كل ماهية تلك الماهية فعلى
قياس ما سبق كان الصانع أقرب الى كل ماهية من تلك الماهية الى نفسها فان قيل
تكوين الماهية ممتنع لانه لا يعقل جعل السواد سوادا فنقول فكذلك أيضا لا يمكن
جعل الوجود وجودا لانه ماهية ولا يمكن جعل الموصوفية دالة للماهية فاذن
الماهية ليست بالفاعل والوجود ماهية أيضا فلا يكون بالفاعل وموصوفية الماهية
بالوجود هو أيضا ماهية فلا تكون بالفاعل فاذن لم يقع شيء البتة بالفاعل وذلك باطل
ظاهر البطلان فاذن وجب الحكم بان الكل بالفاعل وعند ذلك يظهر الكلام الذي
قررناه * أما قوله تعالى أجيب دعوة الداع اذا دعان ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ
أبو عمرو وقالون عن نافع الداعي اذا دعاني باثبات الياء فيهما في الوصل والباقون يحدفها
فالاولى على الوصل والثانية على التخفيف (المسئلة الثانية) قال أبو سليمان الخطابي الدعاء
مصدر من قولك دعوت الشيء ادعوه دعاء ثم أقاموا المصدر مقام الاسم تقول سمعت دعاء
كما تقول سمعت صوتا وقد يوضع المصدر موضع الاسم كقولهم رجل عدل وحقيقة الدعاء
استدعاء العبد ربه جل جلاله العناية واستمداده اياه المعونة وأقول اختلف الناس
في الدعاء فقال بعض الجهال الدعاء شيء عديم الفائدة واحتجوا عليه من وجوه (أحدها)
ان المطلوب بالدعاء ان كان معلوم الوقوع عند الله تعالى كان واجب الوقوع فلا حاجة
الى الدعاء وان كان غير معلوم الوقوع كان ممتنع الوقوع فلا حاجة أيضا الى الدعاء
(وثانيها) ان حدوث الحوادث في هذا العالم لا بد من انتهائها بالآخرة الى المؤثر القديم
الواجب لذاته والالزم اما التسلسل واما الدور واما وقوع الحادث من غير مؤثر وكل

(أجيب دعوة الداع
اذا دعان) تقرير للقرب
وتحقيق له ووعد للداعي
بالاجابة

مسئلة دعاء

ذلك محال وإذا ثبت وجوب انتهائها بالآخرة إلى المؤثر القديم فكل ما اقتضى ذلك المؤثر القديم وجوده اقتضاء قديماً أزلياً كان واجب الوقوع وكل ما لم يقتض المؤثر القديم وجوده اقتضاء قديماً أزلياً كان ممتنع الوقوع ولما ثبتت هذه الأمور في الأزل لم يكن للدعاء البتة أثر وروى بما عبروا عن هذا الكلام بأن قالوا الأقدار سابقة والأقضية متقدمة والدعاء لا يزيد فيها وتركه لا ينقص شيئاً منها فاي فائدة في الدعاء وقال عليه الصلاة والسلام قدر الله المقادير قبل أن يخلق الخلق بكذا وكذا ما وروى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال جف القلم بما هو كائن وعنه عليه الصلاة والسلام أنه قال أربع قد فرغ منها العمر والرزق والخلق والخلق (وثالثها) أنه سبحانه علام الغيوب يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور فاي حاجة بالداعي إلى الدعاء ولهذا السبب قالوا إن جبريل عليه السلام بلغ بسبب هذا الكلام إلى أعلى درجات الإخلاص والعبودية ولولا أن ترك الدعاء أفضل لما كان كذلك (ورابعها) أن المطلوب بالدعاء أن كان من مصالح العبد فالجواد المطلق لا يهمله وإن لم يكن من مصالحه لم يجز طلبه (وخامسها) ثبت بشواهد العقل والأحاديث الصحيحة أن أجل مقامات الصديقين وأعلىها الرضا بقضاء الله تعالى والدعاء ينافي ذلك لأنه اشتغال بالالتماس وترجيح لمراد النفس على مراد الله تعالى وطلب حصصة البشر (وسادسها) أن الدعاء يشبه الأمر والنهي وذلك من العبد في حق المولى الكريم الرحيم سوء أدب (وسابعها) روى أنه عليه الصلاة والسلام قال رواية عن الله سبحانه وتعالى من شغله ذكرى عن مسئلتى أعطيته أفضل ما أعطى السائلين قالوا فثبت بهذه الوجوه أن الأولى ترك الدعاء وقال الجمهور الأعظم من العقلاء أن الدعاء أهم مقامات العبودية ويدل عليه وجوه من النقل والعقل أما الدلائل النقلية فكثيرة (الأول) أن الله تعالى ذكر السؤالات والجواب في كتابه في عدة مواضع منها أصولية ومنها فروعية أما الأصولية فقولته ويسألونك عن الروح ويسألونك عن الجبال ويسألونك عن الساعة وأما الفروعية فمنها في البقرة على التوالى يسألونك ماذا ينفقون يسألونك عن الشهر الحرام يسألونك عن الخمر والميسر يسألونك عن اليتامى ويسألونك عن المحيض وقال أيضاً يسألونك عن الأتقال ويسألونك عن ذى القرنين ويستنبئونك أحق هو يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلاله إذا عرفت هذا فنقول هذه الأسئلة جاءت أجوبتها على ثلاثة أنواع فالأغلب فيها أنه تعالى لما حكى السؤال قال لمحمد قل وفي صورة واحدة جاء الجواب بقوله قل معفاء التعقيب والسبب فيه أن قوله تعالى ويسألونك عن الجبال سؤال عن قدمها وحدوثها وهذه مسألة أصولية فلا جرم قال الله تعالى قل ينسفها ربي نسفاً كانه قال يا محمد اجب عن هذا السؤال في الحال ولا تؤخر الجواب فإن الشك فيه كفر ثم تقدير الجواب أن النسف ممكن في كل جزء من أجزاء الجبل فيكون ممكناً في الكل وجواز عدمه يدل على امتناع قدمه أما سائر المسائل فهي فروعية فلا جرم لم يذكر فيها فاء

التعقيب أما الصورة الثالثة وهي في هذه الآية قال وإذا سألك عبادي عني فاني قريب ولم يقل فقل اني قريب فتدل على تعظيم حال الدعاء من وجوه (الاول) كانه سبحانه وتعالى يقول عبادي انت انما تحتاج الى الواسطة في غير وقت الدعاء أما في مقام الدعاء فلا واسطة بيني وبينك (الثاني) ان قوله وإذا سألك عبادي عني يدل على ان العبد له وقوله فاني قريب يدل على ان الرب للعبد (وثالثها) لم يقل فالعبد مني قريب بل قال انامنه قريب وفيه سر نفيس فان العبد ممكن الوجود فهو من حيث هو هو في مركز العدم وحضيض الفناء فلا يمكنه القرب من الرب أما الحق سبحانه فهو القادر من أن يقرب بفضله و برحمته من العبد والقرب من الحق الى العبد لا من العبد الى الحق فلهذا قال فاني قريب (والرابع) أن الداعي مادام يبقى خاطره مشغولا بغير الله فانه لا يكون داعيا له فاذا فني عن الكل صار مستغرقا في معرفة الاحد الحق فامتنع من أن يبقى في هذا المقام ملاحظا لحقه وطالب بالنصيبة فلما ارتفعت الوسائط بالكلية فلا جرم حصل القرب فانه مادام يبقى العبد ملتفتا الى غرض نفسه لم يكن قريبا من الله تعالى لان ذلك الغرض يحجبه عن الله فثبت أن الدعاء يفيد القرب من الله فكان الدعاء أفضل العبادات (اللمحة الثانية) في فضل الدعاء قوله تعالى وقال ربكم ادعوني استجب لكم (اللمحة الثالثة) انه تعالى لم يقتصر في بيان فضل الدعاء على الامر به بل بين في آية أخرى انه اذا لم يسئل يغضب فقال فلولا اذ جاءهم بأسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم و زين لهم الشيطان ما كانوا يعملون وقال عليه السلام لا ينبغي أن يقول أحدكم اللهم اغفر لي ان شئت ولكن يحزم فيقول اللهم اغفر لي وقال عليه السلام الدعاء مخ العبادة وعن النعمان بن بشير أنه عليه السلام قال الدعاء هو العبادة وقرأ وقال ربكم ادعوني أستجب لكم فقوله الدعاء هو العبادة معناه انه معظم العبادة وأفضل العبادة كقوله عليه السلام الحج عرفة أي الوقوف بعرفة هو الركن الاعظم (اللمحة الرابعة) قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعوا وخفية وقال قل ما يعبؤ بكم ربي اولا دعاءكم والآيات كثيرة في هذا الباب فمن ابطال الدعاء فقد أنكر القرآن (والجواب عن الشبهة الاولى) انها متناقضة لان اقدام الانسان على الدعاء ان كان معلوم الوقوع فلا فائدة في اشتغالكم بابطال الدعاء وان كان معلوم العدم لم يكن الى انكاركم حاجة ثم نقول كيفية علم الله تعالى وكيفية قضائه وقدره غائبة عن العقول والحكمة الالهية تقتضي أن يكون العبد معلقا بين الرجاء وبين الخوف اللذين بهما تتم العبودية وبهذا الطريق صححنا القول بالتكاليف مع الاعتراف باحاطة علم الله بالكل وجريان قضائه وقدره في الكل ولهذا الاشكال سألت الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا رأيت أعمالنا هذه أشي قد فرغ منه أم أمر يستأنفه فقال بل شيء قد فرغ منه فقالوا فقيم العمل اذن قال اعملوا فكل ميسر لما خلق له فانظر الى لطائف هذا الحديث فانه عليه السلام علقهم بين الامرين فرهبهم سابق القدر المفروغ منه ثم الزمهم العمل

الذي هو مدرجة التعبد فلم يعطل ظاهرا العمل بما يفيد من القضاء والقدر ولم يترك أحد
 الامرين الآخر وأخبر أن فائدة العمل هو القدر المفروغ منه فقال كل ميسر لما خلق
 له يريد أنه ميسر في أيام حياته للعمل الذي سبق له القدر قبل وجوده الا انك تحب أن تعلم
 ههنا فرق ما بين الميسر والمسخر فتأهب لمعرفة فانه بمنزلة المسئلة القضاء والقدر وكذا
 القول في باب الكسب والرزق فانه مفروغ منه في الاصل لا يز يد الطلب ولا ينقصه الترك
 (والجواب عن الشبهة الثانية) أنه ليس المقصود من الدعاء الاعلام بل اظهار العبودية
 والذلة والانكسار والرجوع الى الله بالكلية (وعن الثالثة) أنه يجوز أن يصير ما ليس
 بمصلحة مصلحة بحسب سبق الدعاء (وعن الرابعة) انه اذا كان مقصوده من الدعاء اظهار
 الذلة والمسكنة ثم بعد رضى بما قدره الله وقضاه فذلك من اعظم المقامات وهذا هو الجواب
 عن بقية الشبه في هذا الباب (المسئلة الثالثة) في الآية سؤال مشكل مشهور وهو
 انه تعالى قال ادعوني أستجب لكم وقال في هذه الآية أجيب دعوة الداع اذا دعان
 وكذلك أمّن يجيب المضطر اذا دعاه ثم ان ائري الداعي يبالغ في الدعاء والتضرع فلا يجاب
 (والجواب) ان هذه الآية وان كانت مطلقة الا أنه قد وردت آية أخرى مقيدة وهو قوله
 تعالى بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه ان شاء ولا شك ان المطلق محمول على المقيد
 ثم تقرير المعنى فيه وجوه (أحدها) ان الداعي لا بد وأن يجد من دعائه عوضا اما اسعافا
 بطلبته التي لاجلها دعا وذلك اذا وافق القضاء فاذ لم يساعده القضاء فانه يعطى سكينه
 في نفسه وانشر احافى صدره وصبرا يسهل معه احتمال البلاء الحاضر وعلى كل حال فلا
 يعدم فائدة وهو نوع من الاستجابة (وثانيها) ما روى القفال في تفسيره عن أبي سعيد
 الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوة المسلم لا ترد الا لاحدى ثلاث ما لم
 يدع باثم أو قطيعة رحم اما أن يعجل له في الدنيا واما أن يدخر له في الآخرة واما أن يصرف
 عنه من السوء بقدر ما دعا وهذا الخبر تمام البيان في الكشف عن هذا السؤال لانه تعالى
 قال ادعوني استجب لكم ولم يقل استجب لكم في الحال فاذا استجاب له واوفى الآخرة
 كان الوعد صدقا (وثالثها) ان قوله ادعوني استجب لكم يقتضى أن يكون الداعي عارفا
 بربه والالم يكن داعياله بل شئ متخيل لا وجود له البتة فثبت ان شرط الداعي أن يكون
 عارفا بربه ومن صفات الرب سبحانه أن لا يفعل الا ما وافق قضاءه وقدره وعلمه وحكمته
 فاذا علم العبد ان صفة الرب هكذا استحتم منه أن يقول بقلبه وبعقله يارب افعل الفعل
 الغلاني لاحتماله بل لا بد وأن يقول افعل هذا الفعل ان كان موافقا لقضائك وقدرك
 وحكمتك وعند هذا يصير الدعاء الذي دلت الآية على ترتيب الاجابة عليه مشروطا بهذه
 الشرائط وعلى هذا التقدير زال السؤال (الرابع) ان لفظ الدعاء والاجابة يحتمل
 وجوها كثيرة (أحدها) أن يكون الدعاء عبارة عن التوحيد والثناء على الله كقول
 العبد يا الله الذي لا اله الا أنت وهذا انما يسمى دعاء لانك عرفت الله تعالى ثم وحدته

وأثبت عاينه فهذا يسمى دعاء بهذا التأويل ولما سمي هذا المعنى دعاء سمي قبوله اجابة
لتجانس اللفظ ومثله كثير وقال ابن الانباري أجيب ههنا بمعنى اسمع لان بين السماع
وبين الاجابة نوع ملازمة فلهذا السبب يقام كل واحد منهما مقام الآخر فقولنا سمع
الله لمن حده أي أجاب الله فكذا ههنا قوله أجيب دعوة الداع أي أسمع تلك الدعوة فاذا
جئنا قوله تعالى ادعوني أستجب لكم على هذا الوجه زال الاشكال (وثانيها) أن يكون
المراد من الدعاء التوبة عن الذنوب وذلك لان التائب يدعوا لله تعالى عند التوبة واجابة
الدعاء بهذا التفسير عبارة عن قبول التوبة وعلى هذا الوجه أيضا الاشكال (وثالثها) أن
يكون المراد من الدعاء العبادة قال عليه الصلاة والسلام الدعاء هو العبادة وما يدل عليه
قوله تعالى وقال ربكم ادعوني أستجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون
جهنم داخرين فظهر أن الدعاء ههنا هو العبادة واذا ثبت هذا فاجابة الله تعالى للدعاء
بهذا التفسير عبارة عن الوفاء بما ضمن للمطيعين من الثواب كما قال ويستجيب الذين آمنوا
وعملوا الصالحات ويزيدهم من فضله وعلى هذا الوجه الاشكال زائل (ورابعها) ان
يفسر الدعاء بطلب العبد من ربه حوائجه فالسؤال المذكور ان كان متوجها على هذا
التفسير لم يكن متوجها على التفسيرات الثلاثة المتقدمة فثبت ان الاشكال زائل
(المسئلة الرابعة) قالت المعتزلة اجيب دعوة الداع اذا دعان مختص بالمؤمنين الذين
آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وذلك لان وصفنا الانسان بأن الله تعالى قد أحاب دعوته
صفة مدح وتعظيم ألا ترى أنا اذا أردنا المبالغة في تعظيم حال انسان في الدين قلنا انه
مستجاب الدعوة واذا كان هذا من اعظم المناصب في الدين والفاسق واجب الاهانة
في الدين ثبت ان هذا الوصف لا يثبت الا لمن لا يتلوث ايمانه بالفسق بل الفاسق قد يفعل
الله ما يطلبه الا ان ذلك لا يسمى اجابة الدعوة أما قوله تعالى فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي
ففيه مسائل (المسئلة الاولى) وجه النظم أن يقال انه تعالى قال أنا أجيب دعاءك مع اني
غني عنك مطلقا فكأن أنت أيضا مجيبا لدعائي مع انك محتاج الى من كل الوجوه فأعظم
هذا الكرم وفيه دققة أخرى وهي انه تعالى لم يقل للعبد أجب دعائي حتى أجيب
دعائك لانه لو قال ذلك لصار لدعائي وهذا تنبيه على ان اجابة الله عبده فضل منه ابتداء
وانه غير معلل بطاعة العبد وان اجابة الرب في هذا الباب الى العبد مقدمة على اشتغال
العبد بطاعة الرب وهذا يدل على فساد ما نقلناه عن المعتزلة في المسئلة الرابعة (المسئلة
الثانية) قال الواحدى أجاب واستجاب بمعنى واحد قال كعب الغنوي

وداع دعايا من يجيب الى النداء * فلم يستجبه عند ذاك مجيب

وقال أهل المعنى الاجابة من العبد لله الطاعة واجابة الله لعبده اعطاؤه اياه مطلوب به لان
اجابة كل شيء على وفق ما يليق به (المسئلة الثالثة) اجابة العبد لله ان كانت اجابة بالقلب
واللسان فذاك هو الايمان وعلى هذا التقدير يكون قوله فليستجيبوا لي واليؤمنوا بي

(فليستجيبوا لي) اذا
دعوتهم للايمان والطاعة
كما اجيبهم اذا دعوني
لمهماتهم (وليؤمنوا بي)
أمر بالثبات على ما هم
عليه (لعلهم يرشدون)
راجين اصابة الرشد أي
الحق وقرئ بفتح الشين
وكسرها ولما أمرهم الله
تعالى بصوم الشهر
ومراعاة العدة وحثهم
على القيام بوظائف
التكبير والشكر عقبه
بهذه الآية الكريمة
الدالة على انه تعالى خير
باحوالهم سميع لاقوالهم
مجيب لدعائهم مجاز بهم
على أعمالهم تأكيده
وحثا عليه

تكرارا محضا وان كانت اجابة العبد لله عبارة عن الطاعات كان الايمان مقدما على الطاعات وكان حق النظم أن يقول فليؤمنوا بي وليستجيبوا الي فلم جاء على العكس منه وجوابه ان الاستجابة عبارة عن الانقياد والاستسلام والايمان عبارة عن صفة القلب وهذا يدل على ان العبد لا يصل الى نور الايمان وقوته لا بتقدم الطاعات والعبادات أما قوله تعالى لعلمهم يرشدون فقال صاحب الكشف قرى يرشدون بفتح الشين وكسر ها ومعنى الآية انهم اذا استجابوا الي وآمنوا بي اهتدوا المصالح دينهم ودنياهم لان الرشيد هو من كان كذلك يقال فلان رشيد قال تعالى فان آنستم منهم رشدا وقال أولئك هم الراشدون * قوله عز وجل (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم أتموا الصيام الى الليل ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد تلك حدود الله فلا تقربوها كذلك يبين الله آياته للناس لعلهم يتقون) فيه مسائل (المسئلة الاولى) انه ذهب جمهور المفسرين الى أن في أول شريعة محمد صلى الله عليه وسلم كان الصائم اذا أفطر حل له الاكل والشرب والوقاع بشرط أن لا ينام وأن لا يصلي العشاء الاخيرة فاذا فعل أحدهما حرم عليه هذه الاشياء ثم ان الله تعالى نسخ ذلك بهذه الآية وقال أبو مسلم الاصفهاني هذه الحرمة ما كانت ثابتة في شرعنا البتة بل كانت ثابتة في شرع النصارى والله تعالى نسخ بهذه الآية ما كان ثابتا في شرعهم وجرى فيه على مذهبه من انه لم يقع في شرعنا نسخ البتة * واحتج الجمهور على قولهم بوجوه (الحجة الاولى) ان قوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم يقتضى تشبيه صومنا بصومهم وقد كانت هذه الحرمة ثابتة في صومهم فوجب بحكم هذا التشبيه أن تكون ثابتة أيضا في صومنا واذا ثبت ان الحرمة كانت ثابتة في شرعنا وهذه الآية ناسخة لهذه الحرمة لزم أن تكون هذه الآية ناسخة لحكم كان ثابتا في شرعنا (الحجة الثانية) التمسك بقوله أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم ولو كان هذا الحل ثابتا لهذه الامة من اول الامر لم يكن لقوله أحل لكم فائدة (الحجة الثالثة) التمسك بقوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم ولو كان ذلك حلالا لهم لما كان بهم حاجة الى أن يختانون أنفسهم (الحجة الرابعة) قوله تعالى فتاب عليكم وعفا عنكم ولو لا ان ذلك كان محرما عليهم وانهم أقدموا على المعصية بسبب الاقدام على ذلك الفعل لما صح قوله فتاب عليكم وعفا عنكم (الحجة الخامسة) قوله تعالى فالآن باشروهن ولو كان الحل ثابتا قبل ذلك كما هو الآن لم يكن لقوله فالآن باشروهن فائدة (الحجة السادسة) هي ان الروايات المنقولة في سبب نزول هذه الآية دالة على ان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا هذا مجموع دلائل القائلين بالنسخ أجاب أبو مسلم عن هذه الدلائل فقال (أما الحجة الاولى) فضعيفة لا يثبتنا ان تشبيه

ثم شرع في بيان أحكام الصيام فقال (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) روى أن المسلمين كانوا اذا امسوا حل لهم الاكل والشرب والجماع الى أن يصلوا العشاء الاخيرة أو يرقدوا ثم ان عمر رضى الله عنه باشر بعد العشاء فسدوا ثم تى النبي صلى الله عليه وسلم واعتذر اليه فقام رجال فاعترفوا بما صنعوا بعد العشاء فنزلت وليلة الصيام الليلة التي يصبح منها صائما والرفث كناية عن الجماع لانه لا يكاد يخلو من رفث وهو الافصاح بما يجب أن يكنى عنه وعدى بالى لتضمنه معنى الا قضاء والانهاء وايشاره ههنا لاستقباح ما ارتكبهه ولذلك سمي خيانة وقرى الرفث وتقديم الظرف على القائم مقام الفاعل لما مر مرارا من التشويق فان ما حقه التقديم اذا أخرج تبقى النفس مترتبة اليه فيتمكن عندها وقت وروده فضل تمكن

الصوم بالصوم يكفي في صدقه مشابهتهما في أصل الوجوب (وأما الحجة الثانية) فضعيفة أيضا لانا نسلم ان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرع من قبلنا فقله أحل لكم معناه ان الذي كان محرما على غيركم فقد أحل لكم (وأما الحجة الثالثة) فضعيفة أيضا وذلك لان تلك الحرمة كانت ثابتة في شرع عيسى عليه السلام وان الله تعالى أوجب علينا الصوم ولم يبين في ذلك الايجاب زوال تلك الحرمة فكان يخطر ببالهم ان تلك الحرمة كانت ثابتة في شرع المتقدم ولم يوجد في شرعنا ما دل على زوالها فوجب القول ببقائها ثم تأكد هذا الوهم بقوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم فان مقتضى التشبيه حصول المشابهة في كل الامور فلما كانت هذه الحرمة ثابتة في الشرع المتقدم وجب أن تكون ثابتة في هذا الشرع وان لم تكن حجة قوية الا انها لا اقل من أن تكون شبهة موهمة فلاجل هذه الاسباب كانوا يعتقدون بقاء تلك الحرمة في شرعنا فلا جرم شددوا وأمسكوا عن هذه الامور فقال الله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم وأراد به تعالى النظر للمؤمنين بالتخفيف لهم بما لو لم تبين الرخصة فيه لشددوا وأمسكوا عن هذه الامور ونقصوا أنفسهم من الشهوة ومنعوها من المراد وأصل الخيانة النقص وخان واختان وتخون بمعنى واحد كقولهم كسب واكتسب وتكسب فالمراد من الآية علم الله انه لو لم يبين لكم احوال الاكل والشرب والمباشرة طول الليل انكم كنتم تنقصون أنفسكم شهواتها وتمنعونها لذاتها ومصالحها بالامسالك عن ذلك بعد النوم كسنة النصارى (وأما الحجة الرابعة) فضعيفة لان التوبة من العباد الرجوع الى الله تعالى بالعبادة ومن الله الرجوع الى العبد بالرحمة والاحسان وأما العفو فهو التجاوز فبين الله تعالى انعامه علينا بتخفيف ما جعله ثقيل على من قبلنا كقوله ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم (وأما الحجة الخامسة) فضعيفة لانهم كانوا بسبب تلك الشبهة ممتنعين عن المباشرة فلما بين الله تعالى ذلك وأزال الشبهة فيه لاجرم قال فلا تباشروهن (وأما الحجة السادسة) فضعيفة لان قولنا هذه الآية ناسخة لحكم كان مشروعا لاتعلق له باب العمل ولا يكون خبر الواحد حجة فيه وأيضا ففي الآية ما يدل على ضعف هذه الروايات لان المذكور في تلك الروايات ان القوم اعترفوا بما فعلوا عند الرسول وذلك على خلاف قول الله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم لان ظاهره هو المباشرة لانه افتعال من الخيانة فهذا حاصل الكلام في هذه المسئلة (المسئلة الثانية) القائلون بان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا ثم انها نسخت ذكرها في سبب نزول هذه الآية انه كان في أول الشريعة يحل الاكل والشرب والجماع ما لم يرقد الرجل أو يصلي العشاء الآخرة فاذا فعل أحدهما حرم عليه هذه الاشياء الى الليلة الآتية فجاء رجل من الانصار عشيبة وقد أجهده الصوم واختلفوا في اسمه فقال معاذ اسمه أبو صرمة وقال البراء قيس بن صرمة وقال الكلبي أبو قيس بن صرمة وقيل صرمة بن أنس فسأله رسول الله صلى الله

عليه وسلم عن سبب ضعفه فقال يا رسول الله عملت في النخل نهاري اجمع حتى أمسيت فأنتيت أهلي لتطعمني شيئاً فأبطأت فمئت فابقظوني وقد حرم الاكل فقال يا رسول الله اعتذر اليك من مثله رجعت الى أهلي بعدما صليت العشاء الآخرة فأنتيت امرأتى فقال عليه الصلاة والسلام لم تكن جديراً بذلك يا عمر ثم قام رجال فاعترفوا بالذي صنعوا فنزل قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم (المسئلة الثالثة) قال صاحب الكشف قرئ أحل لكم ليلة الصيام الرفث أى أحل الله وقرأ عبد الله الرفث (المسئلة الرابعة) قال الواحدى ليلة الصيام أراد ليالى الصيام فوقع الواحد موقع الجماعة ومنه قول العباس بن مرداس

فقلنا اسلموا انا أخوكم * فقد برئت من الاحن الصدور

وأقول فيه وجه آخر وهو انه ليس المراد من ليلة الصيام ليلة واحدة بل المراد الاشارة الى الليلة المضافة الى هذه الحقيقة (المسئلة الخامسة) قال الليث الرفث اصله قول الفحش وأنشد الزجاج

ورب اسراب حجيج كظم * عن اللغا ورفث التكلم

يقال رفث في كلامه يرفث وارفث اذا تكلم بالقبح قال تعالى فلا رفث ولا فسوق وعن ابن عباس انه أنشد وهو محرم

وهن يمشين بنا هميسا * ان يصدق الطير نك ليسا

فقيل له أترفث فقال انما الرفث ما كان عند النساء فثبت ان الاصل في الرفث هو قول الفحش ثم جعل ذلك اسماً لما يتكلم به عند النساء من معاني الافضاء ثم جعل كناية عن الجماع وعن كل ما يتبعه (فان قيل) لم كنى ههنا عن الجماع بلفظ الرفث الدال على معنى القبح بخلاف قوله وقد افضى بعضكم الى بعض فلما تغشاها أولستم النساء دخلتم بهن فأتوا حرثكم من قبل أن تمسوهن فما استمتعتم به منهن ولا تقر بهن (جوابه) السبب فيه استهجان ما وجد منهم قبل الاباحة كما سماه اختياناً لانفسهم والله اعلم (المسئلة السادسة) قال الاخفش انما عدى الرفث بالى لتضمنه معنى الافضاء في قوله وقد افضى بعضكم الى بعض (المسئلة السابعة) قوله أحل لكم ليلة الصيام الرفث يقتضى حصول الحل في جميع الليل لان ليلة نصب على الظرف وانما يكون الليل ظرفاً للرفث او كان الليل كله مشغولاً بالرفث والالكان ظرف ذلك الرفث بعض الليل لا كله فعلى هذا النسخ حصل بهذا اللفظ وأما الذى بعده من قوله وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود فذاك يكون كالتأكيد لهذا النسخ وأما الذى يقول ان قوله أحل لكم ليلة الصيام الرفث يفيد حل الرفث في الليل فهذا القدر لا يقتضى حصول النسخ به فيكون النسخ هو قوله وكلوا واشربوا * أما قوله تعالى هن لباس لكم وانتم لباس لهن ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قد ذكرنا في تشبيه الزوجين باللباس وجوهاً (أحدها) أنه لما كان

(هن لباس لكم وانتم

لباس لهن) استئناف

مبين لسبب الاحلال

وهو صعوبة الصبر

عنه مع شدة المخالطة

وكثرة الملابس بهن

وجعل كل من الرجل

والمرأة لباساً للآخر

لاعتناقهما واشتمال

كل منهما على الآخر

بالليل قال

اذا ما الضجيج ثنى

عطفها

ثنت فكانت عليه لباساً *

أولان كلا منهما يستر

حال صاحبه ويمتعه من

الفجور

(علم الله أنكم كنتم
تختانون أنفسكم)
استئناف آخر مبين لما
ذكر من السبب والاختيان
أبلغ من الخيانة
كالاكتساب من الكسب
ومعنى تختانون تظلمونها
بتعريضها للعقاب
وتنقص حظها
من الثواب (فتاب عليكم)
عطف على علم أى تاب
عليكم لما تبتم مما اقترفتوه
(وعفا عنكم) أى محاذيره
عنكم

الرجل والمرأة يعتنقان فيضم كل واحد منهما جسمه الى جسم صاحبه حتى يصير كل
واحد منهما لصاحبه كالثوب الذى يلبسه سمي كل واحد منهما لباسا قال الربيع هن
فراش لكم وأنتم لحاف لهن وقال ابن زيد هن لباس لكم وأنتم لباس لهن يريد أن كل
واحد منهما يستر صاحبه عند الجماع عن أبصار الناس (وثانيهما) انما سمي الزوجان لباسا
ليستر كل واحد منهما صاحبه عما لا يحل كما جاء في الخبر من تزوج فقد احرز ثلثي دينه
(وثالثها) انه تعالى جعلها لباسا للرجل من حيث انه يخصها بنفسه كما يخص لباسه بنفسه
ويراها أهلا لان يلاقى كل بدنه كل بدنها كما يعمل في اللباس (ورابعها) يحتمل أن يكون
المراد ستره بها عن جميع المفسدات التي تقع في البيت لو لم تكن المرأة حاضرة كما يستتر الانسان
بلباسه عن الحر والبرد وكثير من المضار (وخامسها) ذكر الاصم أن المراد أن كل واحد
منهما كان كاللباس الساتر للآخر في ذلك المحذور الذي كانوا يفعلونه وهذا ضعيف لانه
تعالى أورد هذا الوصف على طريق الانعام علينا فكيف يحمل على التستر بهن في
المحذور (المسئلة الثانية) قال الواحدى انما وحدث اللباس بعد قوله هن لانه يجري مجرى
المصدر وفعال من مصادرها على وتأويله هن ملابسات لكم (المسئلة الثالثة) قال صاحب
الكشاف فان قلت ما موقع قوله هن لباس لكم فنقول هو استئناف كالبيان لسبب
الاحلال وهو انه اذا حصلت بينكم وبينهن مثل هذه المخالطة والملابسة قل صبركم عنهن
وصعب عليكم اجتنابهن فلذلك رخص لكم في مباشرتهن * أما قوله تعالى علم الله انكم
كنتم تختانون أنفسكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) يقال خانه يخونه خونا وخيانة اذا
لم يف له والسيف اذا نبا عن الضربة فقد خانك وخانه الدهر اذا تغير حاله الى الشروخان
الرجل الرجل اذا لم يؤد الامانة وناقض العهد خائن لانه كان ينتظر منه الوفاء فغدر ومنه
قوله تعالى واما تخافن من قوم خيانة أى نقضا للعهد ويقال للرجل المدين انه خائن لانه
لم يف بما يلق بدينه ومنه قوله تعالى لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وقال وان
يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل ففي هذه الآيات سمي الله المعصية بالخيانة واذا علمت
معنى الخيانة فقال صاحب الكشاف الاختيان من الخيانة كالاكتساب من الكسب
فيه زيادة وشدة (المسئلة الثانية) ان الله تعالى ذكر ههنا انهم كانوا يختانون أنفسهم الا انه
لم يذكر أن تلك الخيانة كانت فيما اذا فلا بد من حمل هذه الخيانة على شئ يكون له تعلق بما
تقدم وما تأخر والذي تقدم هو ذكر الجماع والذي تأخر قوله فالآن باشروهن فيجب
أن يكون المراد بهذه الخيانة الجماع ثم ههنا وجهان (أحدهما) علم الله انكم كنتم تسرون
بالمعصية في الجماع بعد العتمة والاكل بعد النوم وترتكبون المحرم من ذلك وكل من عصى
الله ورسوله فقد خان نفسه وقد خان الله لانه جلب اليها العقاب وعلى هذا القول يجب أن
يقطع على ان وقع ذلك من بعضهم لانه لا يمكن حمله على وقوعه من جميعهم لان قوله
علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم ان حمل على ظاهره وجب في جميعهم أن يكونوا مختانين

لأنفسهم لكننا قد علمنا أن المراد به التبعض للعادة والاختبار وإذا صح ذلك فيجب أن يقطع
على وقوع هذا الجماع المحظور من بعضهم فن هذا الوجه يدل على تحريم سابق وعلى وقوع
ذلك من بعضهم ولا يبي مسلم أن يقول قد بينا أن الخيانة عبارة عن عدم الوفاء بما يجب عليه
فأنتم حملتموه على عدم الوفاء بطاعة الله ونحن حملناه على عدم الوفاء بما هو خير للنفس وهذا
أولى لأن الله تعالى لم يقل علم الله انكم كنتم تختانون الله كما قال لا تخونوا الله بل قال كنتم
تختانون أنفسكم فكان حل اللفظ على ما ذكرناه ان لم يكن أولى فلا أقل من التساوى
وبهذا التقدير لا يثبت النسخ (القول الثاني) أن المراد علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم
لودامت تلك الحرمة ومعناه أن الله يعلم أنه لو دام ذلك التكليف الشاق لوقعوا في الخيانة
وعلى هذا التفسير ما وقعت الخيانة ويمكن أن يقال التفسير الأول أولى لأنه لا حاجة فيه
إلى اضممار الشرط وان يقال بل الثاني أولى لأن على التفسير الأول يصير اقدمهم على
المعصية سببا للنسخ التكليف وعلى التقدير الثاني علم الله أنه لو دام ذلك التكليف لحصلت
الخيانة فصار ذلك سببا لنسخ التكليف رحمة من الله على عباده حتى لا يقعوا في الخيانة أما
قوله تعالى فتاب عليكم فعناه على قول أبي مسلم فرجع عليكم بالاذن في هذا الفعل والتوسعة
عليكم وعلى قول مثبتى النسخ لا بد فيه من اضممار تقديره بتم فتاب عليكم فبدأ ما قوله تعالى
وعفا عنكم فعلى قول أبي مسلم معناه وسع عليكم ان أباح لكم الاكل والشرب والمعاشرة
في كل الليل ولفظ العفو قد يستعمل في التوسعة والتخفيف قال عليه السلام عفوت لكم
عن صدقة الخيل والريق وقال أول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله والمراد منه
التخفيف بتأخير الصلاة إلى آخر الوقت ويقال أتاني هذا المال عفوا أى سهلا فثبت أن لفظ
العفو غير مشعر بسبق التحريم وأما على قول مثبتى النسخ فقوله عفا عنكم لا بد وأن يكون
تقديره عفا عن ذنوبكم وهذا مما يقوى أيضا قول أبي مسلم لأن تفسيره لا يحتاج إلى اضممار
وتفسيره مثبتى النسخ يحتاج إلى اضممار * أما قوله تعالى فالآن بأشروهن ففيه مسئلتان
(المسئلة الأولى) هذا أمر وارد عقب الحظر فالذين قالوا الأمر الوارد عقب الحظر ليس
إلا للإباحة كلامهم ظاهر وأما الذين قالوا مطلق الأمر للوجوب قالوا انما تركنا الظاهر
وعرفنا كون هذا الأمر للإباحة بالاجماع (المسئلة الثانية) المباشرة فيها قولان (أحدهما)
وهو قول الجمهور انها الجماع سمي بهذا الاسم لتلاصق البشريتين وانضمامهما ومنه ما روى
أنه عليه السلام نهى أن يباشر الرجل الرجل والمرأة المرأة (والثاني) وهو قول الأصم أنه
الجماع فادونه وعلى هذا الوجه اختلف المفسرون في معنى قوله ولا تباشروهن وأنتم
ما كفون في المساجد فمنهم من حمله على كل المباشرات ولم يقصره على الجماع والاقرب أن
لفظ المباشرة لما كان مشتقا من تلاصق البشريتين لم يكن مختصا بالجماع بل يدخل فيه الجماع
فيما دون الفرج وكذا المعانقة والملازمة لأنهم انما اتفقوا في هذه الآية على أن المراد
به هو الجماع لأن السبب في هذه الرخصة كان وقوع الجماع من القوم ولأن الرقت المتقدم

(فلا آن) لما نسخ
التحريم (بأشروهن)
المباشرة الزايق البشرية
بالبشرة كنى بها عن
الجماع الذى يستلزمها
وفيه دليل على جواز
نسخ الكتاب للسنة

ذكره لا يراد به الا الجماع الا انه لما كان اباحة الجماع تتضمن اباحة ما دونه صارت اباحتها دالة على اباحة ما عداه فصح ههنا حل الكلام على الجماع ففة طولما كان في الاعتكاف المنع من الجماع لا يدل على المنع مما دونه صلح اختلاف المفسرين فيه فهذا هو الذي يجب أن يعتمد عليه على ما لخصه القاضي أما قوله وابتغوا ما كتب الله لكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ذكرنا في الآية وجوها (أحدها) وابتغوا ما كتب الله لكم من الولد بالباشرة أي لا تباشروا لقضاء الشهوة وحدها ولكن لا بتغاء ما وضع الله له النكاح من التناسل قال عليه السلام تناكحوا تناسلوا تكثروا (وثانيها) أنه نهى عن العزل وقد رويت الاخبار في كراهية ذلك وقال الشافعي لا يعزل الرجل عن الحرية الا باذنها ولا بأس أن يعزل عن الامة وروى عاصم عن رزين بن حبيش عن علي رضي الله عنه أنه كان يكره العزل وعن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن يعزل عن الحرية الا باذنها (وثالثها) أن يكون المعنى ابتغوا المحل الذي كتب الله لكم وحله دون ما لم يكتب لكم من المحل المحرم ونظيره قوله تعالى فأتوهن من حيث أمركم الله (ورابعها) أن هذا التأكيدي تقديره فالآن باشروهن وابتغوا هذه المباشرة التي كتبها الله لكم بعد أن كانت محرمة عليكم (وخامسها) وهو على قول أبي مسلم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم يعني هذه المباشرة التي كان الله تعالى كتبها لكم وان كنتم تظنونها محرمة عليكم (وسادسها) أن مباشرة الزوجة قد تحرم في بعض الاوقات بسبب الحيض والنفاس والعدة والردة فقوله وابتغوا ما كتب الله لكم يعني لا تباشروهن الا في الاحوال والاقوات التي أذن لكم في مباشرتهن (وسابعها) أن قوله فالآن باشروهن اذن في المباشرة وقوله وابتغوا ما كتب الله لكم يعني لا تبغوا هذه المباشرة الا من الزوجة والمملوكة لان ذلك هو الذي كتب الله لكم بقوله الا على أزواجهم او ما ملكت أيمانهم (وثامنها) قال معاذ بن جبل وابن عباس في رواية أبي الجوزاء يعني اطلبوا ليلة القدر وما كتب الله لكم من الثواب فيها ان وجدتموها وجمهور المحققين استبعدوا هذا الوجه وعندى أنه لا بأس به وذلك هو أن الانسان مادام قلبه مشغلا بطلب الشهوة واللذة لا يمكنه حينئذ أن يتفرغ للعبودية والحضور أما اذا قضى وطره وصار فارغا من طلب الشهوة يمكنه حينئذ أن يتفرغ للعبودية فتقدير الآية فالآن باشروهن حتى تتخلصوا من تلك الخواطر المانعة عن الاخلاص في العبودية واذا تخلصتم منها فابتغوا ما كتب الله من الاخلاص في العبودية في الصلاة والذكر والتسبيح والتهليل وطلب ليلة القدر ولا شك أن هذه الرواية على هذا التقدير غير مستبعدة (المسئلة الثانية) كتب فيه وجوه (أحدها) ان كتب في هذا الموضع بمعنى جعل كقوله كتب في قلوبهم الايمان أي جعل وقوله فابتغوا ما كتب الله لكم كقوله قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا أي قضاء وقوله كتب الله لا غلبين أنا ورسلي وقوله لبرز الذين كتب عليهم القتل أي قضى

(وابتغوا ما كتب الله لكم) أي واطلبوا ما قدره الله لكم وقرره في اللوح من الولد وفيه ان المباشرة ينبغي أن يكون غرضه الولد فانه الحكمة في خلق الشهوة وشرع النكاح لا قضاء الشهوة وقيل فيه نهى عن العزل وقيل عن غير المأثني والتقدير وابتغوا المحل الذي كتب الله لكم

(وثالثها) أصله هو ما كتب الله في اللوح المحفوظ مما هو كائن وكل حكم حكم به على عباده
 فقد أثبت في اللوح المحفوظ (ورابعها) هو ما كتب الله في القرآن من إباحة هذه الأفعال
 (المسئلة الثالثة) قرأ ابن عباس وابتغوا وقرأ الأعمش وابتغوا أما قوله وكلوا واشربوا
 فالفائدة في ذكرهما أن تحريمهما وتحريم الجماع بالليل بعد النوم لما تقدم احتيج في إباحة
 كل واحد منهما إلى دليل خاص يزول به التحريم فلما قصر تعالى على قوله فلا تباشروهن
 لم يعلم بذلك زوال تحريم الأكل والشرب فقررنا إلى ذلك قوله وكلوا واشربوا لتتم الدلالة
 على الإباحة أما قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ففيه
 مسائل (المسئلة الأولى) روى أنه لما نزلت هذه الآية قال عدي بن حاتم أخذت عقالين
 أبيض وأسود فجعلتهما تحت وسادتي وكنت أقوم من الليل فانظر إليهما فلم يتبين لي
 الأبيض من الأسود فلما أصبحت غدوت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته فضحك
 وقال إنك لعر يض القفا إنما ذلك بياض النهار وسواد الليل ونما قال له رسول الله صلى الله
 عليه وسلم إنك لعر يض القفال إن ذلك مما يستدل به على بلاهة الرجل ونقول يدل قطعا على
 أنه تعالى كنى بذلك عن بياض أول النهار وسواد آخر الليل وفيه أشكال وهو أن بياض
 الصبح المشبه بالخيط الأسود هو بياض الصبح الكاذب لأنه بياض مستطيل يشبه الخيط
 فاما بياض الصبح الصادق فهو بياض مستدير في الأفق فكان يلزم بمقتضى هذه الآية
 أن يكون أول النهار من طلوع الصبح الكاذب وبالأجماع أنه ليس كذلك (وجوابه) أنه لولا
 قوله تعالى في آخر هذه الآية من الفجر لكان السؤال لازما وذلك لأن الفجر إنما يسمى فجرا
 لأنه يتفجر منه النور وذلك إنما يحصل في الصبح الثاني لا في الصبح الأول فلما دلت الآية على
 أن هذا الخيط الأبيض يجب أن يكون من الفجر علمنا أنه ليس المراد منه الصبح الكاذب
 بل الصبح الصادق فان قيل فكيف يشبه الصبح الصادق بالخيط مع أن الصبح الصادق ليس
 بمستطيل والخيط مستطيل (جوابه) أن القدر من البياض الذي يحرم هو أول الصبح
 الصادق وأول الصبح الصادق لا يكون منتشرا بل يكون صغيرا دقة قابل الفرق بينه وبين
 الصبح الكاذب أن الصبح الكاذب يطلع دقة والصباح صادق يبدو دقة أو يرتفع مستطيلا
 فزال السؤال فاما ما حكى عن عدي بن حاتم فبعيد لأنه بعد أن يخفى على مثله هذه
 الاستعارة مع قوله تعالى من الفجر (المسئلة الثانية) لا شك أن كلمة حتى لانتها الغاية فدلت
 هذه الآية على أن حل المباشرة والأكل والشرب ينتهي عند طلوع الصبح وزعم أبو مسلم
 الأصفهاني لاشئ من المفطرات إلا هذه الثلاثة فاما الأمور التي تذكرها الفقهاء من
 تكلف القي والحقنة والسعوط فليس شئ منها بمفطر قال لأن كل هذه الأشياء كانت
 مباحة ثم دلت هذه الآية على حرمة هذه الثلاثة على الصائم بعد الصبح فبقى ما عداها على
 الحل الأصلي فلا يكون شئ منها مفطرا والفقهاء قالوا إن الله تعالى خص هذه الأشياء
 الثلاثة بالذكر لأن النفس تميل إليها وأما القي والحقنة فالنفس تكرههما والسعوط نادر

(وكلوا واشربوا حتى
 يتبين لكم الخيط الأبيض
 من الخيط الأسود
 من الفجر) شبه أول ما
 يبدو من الفجر المعترض
 في الأفق وما يمتد معه
 من غلس الليل بخيطين
 أبيض وأسود واكتفى
 ببيان الخيط الأبيض بقوله
 تعالى من الفجر عن بيان
 الخيط الأسود لدلالته
 عليه وبذلك خرجا عن
 الاستعارة إلى التمثيل
 ويجوز أن يكون من
 التبعية فان ما يبدو
 بعض الفجر وما روى
 من أنها نزلت ولم ينزل
 من الفجر فعند رجال
 إلى خيطين أبيض وأسود
 وطفقوا ياكلون ويشربون
 حتى يتبين لهم فنزلت
 ففعل ذلك كان قبل
 دخول رمضان وتأخير
 البيان إلى وقت الحاجة
 جائزا واكتفى أولا
 بآثارهما في ذلك ثم
 صرح بالبيان لما التبس
 على بعضهم وفي تجويز
 المباشرة إلى الصبح دلالة
 على جواز تأخير الغسل
 إليه وصحة صوم من
 أصبح جنباً

فلهذا لم يذكرها (المسئلة الثالثة) مذهب أبي هريرة والحسن بن صالح بن جنى أن الجنب
 إذا أصبح قبل الاغتسال لم يكن له صوم وهذه الآية تدل على بطلان قولهم لان المباشرة
 اذا كانت مباحة الى انفجار الصبح لم يمكنه الاغتسال الا بعد انفجار الصبح (المسئلة
 الرابعة) زعم الاعمش أنه يحل الاكل والشرب والجماع بعد طلوع الفجر وقبل طلوع
 الشمس قياسا لاول النهار على آخره فكما أن آخره بغروب القرص وجب أن يكون أوله
 بطلوع القرص وقال في الآية ان المراد بالخيط الابيض والخيط الاسود النهار والليل
 ووجه الشبه ليس الا في البياض والسواد فاما أن يكون التشبيه في الشكل مرادا
 فهذا غير جائز لان ظلمة الافق حال طلوع الصبح لا يمكن تشبيهها بالخيط الاسود في الشكل
 البتة فثبت أن المراد بالخيط الابيض والخيط الاسود هو النهار والليل ثم لما بحثنا عن
 حقيقة الليل في قوله ثم أتموا الصيام الى الليل وجدناها عبارة عن زمان غيبة الشمس
 بدليل أن الله تعالى سمي ما بعد المغرب ليلا مع بقاء الضوء فيه فثبت أن يكون الامر
 في الطرف الاول من النهار كذلك فيكون قبل طلوع الشمس ليلا وان لا يوجد النهار الا
 عند طلوع القرص فهذا تقرير قول الاعمش ومن الناس من سلم أن أول النهار انما يكون
 من طلوع الصبح فقياس عليه آخر النهار ومنهم من قال لا يجوز الافطار الا بعد غروب الحمرة
 ومنهم من زاد عليه وقال بل لا يجوز الافطار الا عند طلوع الكواكب وهذه المذاهب
 قد انقضت والفقهاء أجمعوا على بطلانها فلا فائدة في استقصاء الكلام فيها (المسئلة
 الخامسة) الفجر مصدر قولك فجرت الماء أفجره فجرأ وفجرته تفجيها قال الازهرى الفجر
 أصله الشق فعلى هذا الفجر في آخر الليل هو انشقاق ظلمة الليل بنور الصبح وأما في قوله من
 الفجر فليل للتبعض لان المعتبر بعض الفجر لا كله وقيل للتبيين كانه قيل الخيط الابيض
 الذي هو الفجر (المسئلة السادسة) أن الله تعالى لما أحل الجماع والاكل والشرب الى غاية
 تبين الصبح وجب أن يعرف أن تبين الصبح ما هو فنقول الطريق الى معرفة تبين الصبح اما
 أن يكون قطعيا أو ظنيا أما القطعي فبأن يرى طلوع الصبح أو يتيقن أنه مضى من الزمان
 ما يجب طلوع الصبح عنده وأما الظني فنقول اما أن يحصل ظن أن الصبح طلع فيحرم
 الاكل والشرب والوقاع فان حصل ظن أنه ما طلع كان الاكل والشرب والوقاع مباحا
 فان أكل ثم تبين بعد ذلك ان ذلك الظن خطأ وأن الصبح كان قد طلع عند ذلك الاكل فقد
 اختلفوا وكذلك ان ظن أن الشمس قد غربت فافطر ثم تبين أنها ما كانت غاربة فقال
 الحسن لا قضاء في الصورتين قياسا على ما لو أكل ناسيا وقال أبو حنيفة ومالك والشافعي
 في رواية المزني عنه يجب القضاء لانه أمر بالصوم من الصبح الى الغروب ولم يأت به أما
 الناسي فعند مالك يجب عليه القضاء وأما الباقيون الذين سلموا أنه لا قضاء قالوا مقتضى
 الدليل وجوب القضاء عليه أيضا الا أنا أسقطناه عنه للنص وهو ما روى أبو هريرة رضي الله
 عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أن رجلا قال أكلت وشربت وأنا نائم فقال عليه

الصلاة والسلام أطعمك الله وسفأك فأنت صيف الله قتم صومك (والقول الثالث) أنه
إذا أخطأ في طلوع الصبح لا يجب القضاء وإذا أخطأ في غروب الشمس يجب القضاء
والفرق أن الأصل في كل ثابت بقاء على ما كان والثابت في الليل حل الأكل وفي النهار
حرمة أما إذا لم يغلب على ظنه لبقاء الليل ولا طلوع الصبح بل بقي متوقفاً في الأمرين فهم هنا
يكره له الأكل والشرب والجماع فان فعل جاز لأن الأصل بقاء الليل والله أعلم بما قوله تعالى
ثم أتموا الصيام إلى الليل ففيه مسائل (المسألة الأولى) أن كلمة إلى لانتها الغاية فظاهر
الآية أن الصوم ينتهي عند دخول الليل وذلك لأن غاية الشيء مقطوعه ومنتهاه وإنما يكون
مقطوعاً ومنتهاه إذا لم يبق بعد ذلك وقد تجيء هذه الكلمة لالانتها كما في قوله تعالى إلى
الموافق لأن ذلك على خلاف الدليل والفرق بين الصورتين أن الليل ليس من جنس
النهار فيكون الليل خارجاً عن حكم النهار والمرافق من جنس اليد فيكون داخلًا فيه وقال
أحمد بن يحيى سبيل إلى الدخول والخروج وكلا الأمرين جاز تقول أكلت السمكة إلى
رأسها وجاز أن يكون الرأس داخلًا في الأكل وخارجاً منه لأنه لا يشك ذو عقل أن الليل
خارج عن الصوم إذا لو كان داخلًا فيه لعظمت المشقة ودخلت المرافق في الغسل أخذًا
بالوثق ثم سواء قلنا أنه مجمل أو غير مجمل فقد ورد الحديث الصحيح فيه وهو ما روى عمر رضي
الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أقبل الليل من ههنا وأدبر النهار من
ههنا وقد غربت الشمس فقد أفطر الصائم فهذا الحديث يدل على أن الصوم ينتهي في هذا
الوقت فاما أنه يجب على المكلف أن يتناول عند هذا الوقت شيئاً فالدليل عليه ما روى
الشافعي رضي الله عنه بإسناده عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الوصال
قيل يا رسول الله أنك تواصل أي كيف تنهانا عن أمر أنت تفعله فقال إني لست مثلكم إني
أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني وقيل فيه معان (أحدها) أنه كان يطعم ويسقي من طعام
الجنة (والثاني) أنه عليه الصلاة والسلام قال إني على ثقة من أني لو احتجت إلى الطعام
أطعمني الله من طعام الجنة (والثالث) إني أعطيت قوة من طعام وشرب لانه لو كان أطعماً
حقيقة لم يكن مواصلاً وحكي محمد بن جرير الطبري عن ابن الزبير أنه كان يواصل سبعة
أيام فلما كبر جعلها خمسة فلما كبر جداً جعلها ثلاثاً فظاهر كلام الشافعي رضي الله عنه يدل
على أن هذا النهي نهى تحريم وقيل هو نهى تنزيه لانه ترك للمباح وعلى هذا التأويل صح
فعل ابن الزبير إذا عرفت هذا فنقول إذا تناول شيئاً قليلاً ولو قطرة من الماء فعلى ذلك هو
بالخيار في الاستيفاء إلا أن يخاف المرء من التقصير في الصوم المستأنف أو في سائر العبادات
فيلزمه حينئذ أن يتناول من الطعام قدراً يزول به هذا الخوف (المسألة الثانية) اختلفوا
في أن الليل ما هو فن الناس من قال آخر النهار على أوله فاعتبروا في حصول الليل زوال
آثار الشمس كما حصل اعتبار زوال الليل عند ظهور آثار الشمس ثم هؤلاء منهم من اكتفى
بزوال الحمرة ومنهم من اعتبر ظهور الظلام التام وظهور الكواكب إلا أن الحديث الذي

(ثم أتموا الصيام إلى
الليل) بيان لا آخر
وقته

رواه عمر يطل ذلك وعليه عمل الفقهاء (المسئلة الثالثة) الحنفية تمسكوا بهذه الآية في أن التبيت والتعيين غير متعبر في صحة الصوم قالوا الصوم في اللغة هو الامساك وقد وجد ههنا فيكون صائماً فيجب عليه اتمامه لقوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل فوجب القول بصحته لان الامساك حرج ومشقة وعسر وهو منفي بقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله ولا يرد عليكم العسر ترك العمل به في الصوم الصحيح فيبقى غير الصحيح على الاصل ثم نقول مقتضى هذا الدليل أن يصح صوم الفرض بنية بعد الزوال الا أننا قلنا الاقل يلحق بالاغلب فلا جرم أبطلنا الصوم بنية بعد الزوال وصحانبة قبل الزوال (المسئلة الرابعة) الحنفية تمسكوا بهذه الآية في أن صوم النفل يجب اتمامه قالوا لان قوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل أمر وهو للوجوب وهو يتناول كل الصيامات والشافعية قالوا هذا انما ورد لبيان أحكام صوم الفرض فكان المراد منه صوم الفرض (الحكم السابع) من الاحكام المذكورة في هذه السورة الاعتكاف بقوله تعالى ولا تبشروهن وأنتم عاكفون في المساجد اعلم أنه تعالى لما بين الصوم وبين أن من حكمه تحريم المباشرة كان يجوز أن يظن في الاعتكاف أن حاله كحال الصوم في أن الجماع يحرم فيه نهار الا ليلا فيبين تعالى تحريم المباشرة فيه نهارا وليلا فقال ولا تبشروهن وأنتم عاكفون في المساجد ثم في الآية مسائل (المسئلة الاولى) قال الشافعي رضي الله عنه الاعتكاف اللغوي ملازمة المرء للشيء وحبسه نفسه عليه برا كان أو اثماً قال تعالى يعكفون على أصنام لهم والاعتكاف الشرعي المكث في بيت الله تقربا اليه وحاصله راجع الى تقييد اسم الجنس بالنوع بسبب العرف وهو من الشرائع القديمة قال الله تعالى وطهر بيتي للطائفين والعاكفين وقال تعالى ولا تبشروهن وأنتم عاكفون في المساجد (المسئلة الثانية) لو لمس الرجل المرأة بغير شهوة جاز لان عائشة رضي الله عنها كانت ترجل رأس رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو معتكف أما اذا لمسها بشهوة أو قبلها أو باشرها فيمادون الفرج فهو حرام على المعتكف وهل يبطل بها اعتكافه للشافعي رحمه الله فيه قولان الاصح أنه يبطل وقال أبو حنيفة لا يفسد الاعتكاف اذا لم ينزل احتج من قال بالافساد أن الاصل في لفظ المباشرة ملاقة البشريتين فقوله ولا تبشروهن منع من هذه الحقيقة فيدخل فيه الجماع وسائر هذه الامور لان مسمى المباشرة حاصل في كلها فان قيل لم حلت المباشرة في الآية المتقدمة على الجماع قلنا لان ما قبل الآية يدل على انه هو الجماع وهو قوله أحل لكم ليلة الصيام الرفث وسبب نزول تلك الآية يدل على أنه هو الجماع ثم لما أذن في الجماع كان ذلك اذنا فيمادون الجماع بطريق الاولى أما ههنا فلم يوجد شيء من هذه القرائن فوجب ابقاء لفظ المباشرة على موضوعه الاصل ووجه من قال انها لا تبطل الاعتكاف أجمعنا على أن هذه المباشرة لا تفسد الصوم والحج فوجب أن لا تفسد الاعتكاف لان الاعتكاف ليس أعلى درجة منهما (والجواب) أن النص

(ولا تبشروهن وأنتم عاكفون في المساجد) أي معتكفون فيها والمراد بالمباشرة الجماع وعن قتادة كان الرجل يعتكف فيخرج الى امرأته فيباشرها ثم يرجع فنوها عن ذلك وفيه دليل على أن الاعتكاف يكون في المسجد غير مختص ببعض دون بعض وأن الوطء فيه حرام ومفسده لان النهي في العبادات يوجب الفساد

مقدم على القياس (المسئلة الثالثة) اتفقوا على أن شرط الاعتكاف الجلوس في المسجد وذلك لان المسجد ميمر عن سائر البقاع من حيث انه بني لاقامة الطاعات فيه ثم اختلفوا فيه فنقل عن علي رضي الله عنه أنه لا يجوز الا في المسجد الحرام والحجة فيه قوله تعالى أن طهرا بيتي للطائفين والعاكفين فعين ذلك البيت لجميع العاكفين ولو جاز الاعتكاف في غيره لما صح ذلك العموم وقال عطاء لا يجوز الا في المسجد الحرام ومسجد المدينة لما روى عبد الله ابن الزبير أن النبي صلى الله عليه وسلم قال صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه من المساجد الا المسجد الحرام وصلاة في المسجد الحرام أفضل من مائة صلاة في مسجدي وقال حذيفة يجوز في هذين المسجدين وفي مسجد بيت المقدس لقوله عليه الصلاة والسلام لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد المسجد الحرام والمسجد والاقصى ومسجدي هذا وقال الزهري لا يصح الا في الجامع وقال أبو حنيفة لا يصح الا في مسجده امام راتب ومؤذن راتب وقال الشافعي رضي الله عنه يجوز في جميع المساجد الا أن المسجد الجامع أفضل حتى لا يحتاج الى الخروج لصلاة الجمعة واحتج الشافعي رضي الله عنه بهذه الآية لان قوله ولا تبشروهن وأنتم عاكفون في المساجد عام يتناول كل المساجد (المسئلة الرابعة) يجوز الاعتكاف بغير صوم والا فضل أن يصوم معه وقال أبو حنيفة لا يجوز الا بالصوم حجة الشافعي رضي الله عنه هذه الآية لانه بغير الصوم عاكف والله تعالى منع العاكف من مباشرة المرأة ولو كان اعتكافه باطلا لما كان ممنوعا ترك العمل بظاهر اللفظ اذا ترك النية فيبقى فيما عداه على الاصل واحتج المزي بصحة قول الشافعي رضي الله عنهما بأمر ثلاثة (الاول) لو كان الاعتكاف يوجب الصوم لما صح في رمضان لان الصوم الذي هو موجب له اما صوم رمضان وهو باطل لانه واجب بسبب الشهر لا بسبب الاعتكاف أو صوم آخر سوى صوم رمضان وذلك ممتنع وحيث أجمعوا على أنه يصح في رمضان علمنا أن الصوم لا يوجب الاعتكاف (والثاني) أنه لو كان الاعتكاف لا يجوز الا بمقارنا بالصوم لخرج الصائم بالليل عن الاعتكاف لخروجه فيه عن الصوم ولما كان الامر بخلاف ذلك علمنا أن الاعتكاف يجوز مفردا أبدا بدون الصوم (والثالث) ما روى ابن عمر رضي الله عنه قال يا رسول الله اني نذرت في الجاهلية أن أعتكف لله ليلة فقال عليه الصلاة والسلام أوف بنذك ومعلوم أنه لا يجوز الصوم في الليل (المسئلة الخامسة) قال الشافعي رضي الله عنه لا تقدير لزمان الاعتكاف فلو نذر اعتكاف ساعة ينعقد ولو نذر أن يعتكف مطلقا يخرج عن نذره باعتكافه ساعة كما لو نذر أن يتصدق مطلقا تصدق بما شاء من قليل أو كثير ثم قال الشافعي رضي الله عنه وأحب أن يعتكف يوما وانما قال ذلك للخروج عن الخلاف فان أبا حنيفة رضي الله عنه لا يجوز اعتكاف أقل من يوم بشرط أن يدخل قبل طلوع الفجر ويخرج بعد غروب الشمس وحجة الشافعي رضي الله عنه أنه ليس تقدير الاعتكاف بمقدار معين من الزمان أولى من بعض فوجب

كذلك بين سائر أدلته على دينه وشرعه (وثانيها) قال أبو مسلم المراد بالآيات الفرائض التي بينها كما قال سورة أنزلناها وفرنناها وأنزلنا فيها آيات بينات ثم فسر الآيات بقوله الزانية والزاني إلى سائر ما بينه من أحكام الزنا فكانه تعالى قال كذلك بين الله للناس ما شرعه لهم ليستقوه بأن يعملوا به (وثالثها) يحتمل أن يكون المراد أنه سبحانه لما بين أحكام الصوم على الاستقضاء في هذه الآية بالالفاظ القليلة بيانا شافيا وافيا قال بعده كذلك بين الله آياته للناس أي مثل هذا البيان الوافي الواضح الكامل هو الذي يذكر للناس والغرض منه تعظيم حال البيان وتعظيم رحته على الخلق في ذكره مثل هذا البيان أما قوله تعالى لعلمهم يتقون فقد مر شرحه غير مرة (الحكم الثامن) من الأحكام المذكورة في هذه السورة حكم الأموال * قوله تعالى (ولاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الأحكام لتأكلوا فريقا من أموال الناس بالاثم وأنتم تعلمون) اعلم انهم مثلوا قوله تعالى ولاتأكلوا أموالكم بينكم بقوله ولا تلمزوا أنفسكم وهذا يخالف لها لأن أكله لمال نفسه بالباطل يصح كما يصح أكله مال غيره قال الشيخ أبو حامد الغزالي في كتاب الأحياء الممال إنما يحرم لمعنى في عينه أو لحال في جهة اكتسابه (والقسم الأول) الحرام لصفة في عينه واعلم ان الأموال إما أن تكون من المعادن أو من النبات أو من الحيوانات أما المعادن وهي أجزاء الأرض فلا يحرم شيء منها إلا من حيث يضر بالآكل وهو ما يجري مجرى السم وأما النبات فلا يحرم منه إلا ما يزيل الحياة والصحة أو العقل فزيل الحياة السموم ومزيل الصحة الأدوية في غير وقتها ومزيل العقل الخمر والبنج وسائر المسكرات وأما الحيوانات فتقسم إلى ما يؤكل وإلى ما لا يؤكل وما يحل وما يحل إذا ذبح ذبحا شرعيا ثم إذا ذبحت فلا تحل بجميع أجزائها بل يحرم منها الفرو والدم وكل ذلك مذکور في كتب الفقه (القسم الثاني) ما يحرم لخلل من جهة اثبات اليد عليه فنقول أخذ المال إما أن يكون باختيار الممتلك أو بغير اختياره كالارث والذي باختياره إما أن لا يكون مأخوذا من المالك كأخذ المعادن وإما أن يكون مأخوذا من مالك وذلك إما أن يؤخذ قهرا أو بالتراضي والمأخوذ قهرا إما أن يكون لسقوط عصمة الملك كالغنائم أو لاستحقاق الأخذ كزكوات المحتعين والنفقات الواجبة عليهم والمأخوذ تراضيا إما أن يؤخذ بعوض كالبيع والصدقات والاجرة وإما أن يؤخذ بغير عوض كالهبة والوصية فيحصل من هذا التقسيم أقسام ستة (الأول) ما يؤخذ من غير مالك كنيل المعادن وأحياء الموات والاصطياد والاحتطاب والاستقام من الأنهار والاحتشاش فهذا حلال بشرط أن لا يكون مأخوذا مختصا بذى حرمة من الآدميين (الثاني) ما يؤخذ قهرا ممن لا حرمة له وهو الفئ والغنمة وسائر أموال الكفار المحاربين وذلك حلال للمسلمين إذا أخرجوا منه الخمس وقسموه بين المستحقين بالعدل ولم يأخذوه من كافر له حرمة وأمان وعهد (الثالث) ما يؤخذ قهرا بالاستحقاق عند امتناع من عليه فيؤخذ دون رضاه وذلك حلال إذا تم سبب الاستحقاق وتم وصف المستحق واقتصر على

(ولاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) نهى عن أكل بعضهم أموال بعض على خلاف حكم الله تعالى بعد النهي عن أكل أموال أنفسهم في نهار رمضان أي لا يأكل بعضكم مال بعض بالوجه الذي لم يجه الله تعالى وبين نصب على الظرفية أو الحالية من أموالكم

ترك التقدير والرجوع الى أقل ما لا بد منه ووجه أبي حنيفة رحمه الله أن الاعتكاف هو حبس النفس عليه وذلك لا يحصل في اللحظة الواحدة ولأن على هذا التقدير لا يتميز المعتكف عن ينظر الصلاة أما قوله تعالى تلك حدود الله ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله تلك لا يجوز أن يكون اشارة الى حكم الاعتكاف لان الحدود جمع ولم يذكر الله تعالى في الاعتكاف الاحدا واحدا وهو تحريم المباشرة بل هو اشارة الى كل ما تقدم في أول آية الصوم الى ههنا على ما سبق شرح مسائلها على التفصيل (المسئلة الثانية) قال الليث حد الشيء مقطعه ومنتهاه قال الازهرى ومنه يقال للمعزوم محدود لانه ممنوع عن الرزق ويقال للبواب حداد لانه يمنع الناس من الدخول وحد الدار ما يمنع غيرها من الدخول فيها وحدود الله ما يمنع من مخالفتها والمتكلمون يسمون الكلام الجامع المانع حدا وسمى الحديد حديد المافيه من المنع وكذلك احداد المرأة لانها تمنع من الزينة اذا عرفت الاشتقاق فنقول المراد من حدود الله محدوداته أى مقدوراتها التى قدرها بمقادير مخصوصة وصفات مضبوطة أما قوله تعالى فلا تقربوها فقهية اشكالان (الاول) أن قوله تعالى تلك حدود الله اشارة الى كل ما تقدم والامور المتقدمة بعضها اباحة وبعضها حظر فكيف قال فى الكل فلا تقربوها (والثانى) أنه تعالى قال فى آية أخرى تلك حدود الله فلا تعتدوها وقال فى آية الموارث ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده وقال ههنا فلا تقربوها فكيف الجمع بينهما (والجواب) عن السؤالين من وجوه (الاول) وهو الاحسن والاقوى أن من كان فى طاعة الله والعمل بشرائعه فهو متصرف فى حيز الحق فنهى أن يتعداه لان من تعداه وقع فى حيز الضلال ثم بولغ فى ذلك فنهى أن يقرب الحد الذى هو الحاجز بين حيز الحق والباطل لئلا يدانى الباطل وأن يكون بعيدا عن الطرف فضلا أن يتخطاه كما قال عليه الصلاة والسلام ان لكل ملك حى وحى الله محارمه فمن رتع حول الحى يوشك أن يقع فيه (الثنانى) ما ذكره أبو مسلم الاصفهاني لا تقربوها أى لا تعرضوا لها بالتغير كقوله ولا تقربوا مال اليتيم (الثالث) أن الاحكام المذكورة فيما قبل وان كانت كثيرة الا ان أقربها الى هذه الآية انما هو قوله ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد وقبل هذه الآية قوله ثم أتموا الصيام الى الليل وذلك يوجب حرمة الاكل والشرب فى النهار وقبل هذه الآية قوله وابتغوا ما كتب الله لكم وهو يقتضى تحريم موقعة غير الزوجة والمملوكة وتحريم موقعتهما فى غير المأتى وتحريم موقعتهما فى الحيض والنفاس والعدة والردة وليس فيه الا اباحة الشرب والاكل والوقاع فى الليل فلما كانت الاحكام المتقدمة أكثرها تحريمات لاجرم غلب جانب التحريم فقال تلك حدود الله فلا تقربوها أى تلك الاشياء التى منعت عنها انما منعت عنها الله ونهيه عنها فلا تقربوها أما قوله تعالى كذلك بين الله آياته للناس ففيه وجوه (أحدها) المراد أنه كما بين ما أمركم به ونهاكم عنه فى هذا الموضع

(تلك حدود الله)
أى الاحكام المذكورة
حدود وضعها الله
تعالى لعباده (فلا تقربوها)
فضلا عن تجاوزها نهى
أن يقرب الحد الحاجز
بين الحق والباطل
مبالغة فى النهى عن تخطيها
كما قال صلى الله عليه
وسلم ان لكل ملك حى
وحى الله محارمه
فمن رتع حول الحى يوشك
أن يقع فيه ويجوز
أن يراد بحدود الله تعالى
محارمه ومناهيه (كذلك)
أى مثل ذلك التبيين
البلغ (بين الله آياته)
الدالة على الاحكام التى
شرعها للناس لعلمهم
بتقون مخالفة أوامره
ونواهيه

القدر المستحق (الرابع) ما يؤخذ تراضيا بمعاوضة وذلك حلال اذ روعي شرط العوضين
 وشرط العاقلين وشرط اللفظين أعني الإيجاب والقبول مما يعتد الشرع به من اجتناب
 الشرط المفسد (الخامس) ما يؤخذ بالرضا من غير عوض كما في الهبة والوصية والصدقة
 اذ روعي شرط المعقود عليه وشرط العاقدين وشرط العقد ولم يؤد الى ضرر بوارث أو غيره
 (السادس) ما يحصل بغير اختياره كالميراث وهو حلال اذا كان المورث قد اكتسب
 المال من بعض الجهات الخمس على وجه حلال ثم كان ذلك بعد قضاء الدين وتنفيذ الوصايا
 وتعديل القسمة بين الورثة واخراج الزكاة والحج والكفارة ان كانت واجبة فهذا مجامع
 مدخل الحلال وكتب الفقه مشتملة على تفاصيلها فكل ما كان كذلك كان مالا حلالا
 وكل ما كان بخلافه كان حراما اذا عرفت هذا فنقول المال اما أن يكون لغيره أولا فان
 كان لغيره كانت حرمة لاجل الوجوه الستة المذكورة وان كان له فأكله بالحرام ان يصرف
 الى شرب الخمر والزنا واللواط والقمار أو الى السرف المحرم وكل هذه الاقسام داخله
 تحت قوله ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل واعلم انه سبحانه كرر هذا النهي في مواضع
 من كتابه فقال يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا لأن تكون تجارة
 وقال الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما وقال يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى
 من الربا ان كنتم مؤمنين ثم قال فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله ثم قال
 وان تبتم فلکم رؤس أموالکم ثم قال ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون جعل
 آكل الربا في أول الامر مؤذنا بمحاربة الله وفي آخره متعرضا للنار (المسئلة الثانية)
 قوله ولا تأكلوا ليس المراد منه الاكل خاصة لان غير الاكل من التصرفات كالاكل في
 هذا الباب لكنه لما كان المقصود الاعظم من المال انما هو الاكل وقع التعارف فيمن
 ينفق ماله أن يقال انه أكله فلهذا السبب عبر الله تعالى عنه بالاكل (المسئلة الثالثة)
 الباطل في اللغة الزائل الذاهب يقال بطل الشيء بطولا فهو باطل وجمع الباطل بواطل
 وأباطيل جمع أبطولة ويقال بطل الاجير يبطل بطلالة اذ تعطل واتبع الله وأما قوله تعالى
 وتدلوا بها الى الحكام ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الادلاء مأخوذ من ادلاء الدلو وهو
 ارسالك اياها في البئر للاستقاء يقال أدليت دلوى أدليها ادلاء فاذا استخرجتها قلت دلوتها
 قال تعالى فأدلى دلوه ثم جعل كل القاء قول أو فعل ادلاء ومنه يقال للمحتاج أدلى بحجته
 كانه يرسلها ليصير الى مراده كادلاء المستقى الدلو ليصل الى مطلوبه من الماء وفلان يدلى
 الى الميت بقرابة أو رحم اذا كان منتسبا اليه فيطلب الميراث بتلك النسبة طلب المستقى
 بالماء الدلو اذا عرفت هذا فنقول انه داخل في حكم النهي والتقدير ولا تأكلوا أموالكم
 بينكم بالباطل ولا تدلوا بها الى الحكام أى لا ترشوها اليهم لتأكلوا طائفة من أموال
 الناس بالباطل وفي تشبيه الرشوة بالادلاء وجهان (أحدهما) أن الرشوة رشاء الحاجة
 فكما أن الدلو المملوء من الماء يصل من البعيد الى القريب بواسطة الرشاء فالمقصود البعيد

(وتدلوا بها الى الحكام)
 عطف على المنهى عنه
 أو نصب باضممار أن و
 الادلاء الالقاء أى ولا تلقوا
 حكومتها الى الحكام
 (لتأكلوا) بالتحاكم اليهم
 (فريقا من أموال
 الناس بالاثم) بما يوجب
 اثما كشهادة الزور واليمين
 الفاجرة أو ملة بسين بالاثم

يصير قريبا بسبب الرشوة (والثاني) ان الحاكم بسبب أخذ الرشوة يمضي في ذلك الحاكم من غير تثبت كضى الدلو في الارسال ثم المفسرون ذكروا وجوها (أحدها) قال ابن عباس والحسن وقتادة المراد منه الودائع وما لا يقوم عليه بينة (وثانيها) ان المراد هو مال اليتيم في يد الاوصياء يدفعون بعضه الى الحاكم ليبقى عليهم بعضه (وثالثها) ان المراد من الحاكم شهادة الزور وهو قول الكلبي (ورابعها) قال الحسن المراد هو أن يحلف ليذهب حقه (وخامسها) هو أن يدفع الى الحاكم رشوة وهذا أقرب الى الظاهر ولا يبعد أيضا حل اللفظ على الكل لانها باسرها أكل بالباطل أما قوله تعالى وأنت تعلمون فالمعنى وأنت تعلمون انكم مبطلون ولا شك ان الاقدام على القبح مع العلم بقبحه أقبح وصاحبه بالتوبيخ أحق روى عن أبي هريرة رضي الله عنه انه قال اختصم رجلان الى النبي صلى الله عليه وسلم عالم بالخصومة وجاهل بها فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم للعالم فقال من قضى عليه يا رسول الله والذي لا اله الا هو اني محق فقال ان شئت أعاوده فعاوده فقضى للعالم فقال المقضى عليه مثل ما قال أولاً ثم عاوده ثانياً ثم قال عليه الصلاة والسلام من اقتطع حق امرئ مسلم بخصومته فأما اقتطع قطعة من النار فقال العالم المقضى له يا رسول الله ان الحق حقه فقال عليه الصلاة والسلام من اقتطع بخصومته وجدله حق غيره فليتبوأ مقعده من النار (الحكم التاسع) * قوله تعالى (يسألونك عن الاهلة هل هي مواقيت للناس والحج وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها واتقوا الله لعلكم تفلحون) في الآية مسائل (المسئلة الأولى) نقل عن ابن عباس انه قال ما كان قوم أقل سوءا من أمة محمد صلى الله عليه وسلم سألو عن اربعة عشر حرفا فاجيبوا وأقول ثمانية منها في سورة البقرة (اولها) واذا سألك عبادي عني فاني قريب (وثانيها) هذه الآية ثم الستة الباقية بعد في سورة البقرة فالجملع ثمانية في هذه السورة (والثالث) قوله تعالى في سورة المائدة يسألونك ماذا أحل لهم (والعاشر) في سورة الانفال يسألونك عن الانفال (والحادى عشر) في بنى اسرائيل يسألونك عن الرح (والثاني عشر) في الكهف ويسألونك عن ذى القرنين (والثالث عشر) في طه ويسألونك عن الجبال (والرابع عشر) في النازعات يسألونك عن الساعة وهذه الاسئلة ترتيب عجيب اثنان منها في الاول في شرح المبدأ (فالاول) قوله واذا سألك عبادي عني وهذا سؤال عن الذات (والثاني) قوله يسألونك عن الاهلة وهذا سؤال عن صفة الخلافة والحكمة في جعل الهلال على هذا الوجه واثنان منها في الآخر في شرح المعاد (احدهما) قوله ويسألونك عن الجبال (والثاني) قوله يسألونك عن الساعة ايان مر ساها ونظير هذا انه ورد في القرآن سورتان أولهما يا أيها الناس (احدهما) في النصف الاول وهي السورة الرابعة من سور النصف الاول فان أولها الفاتحة وثانيها البقرة وثالثها آل عمران ورابعها النساء (وثانيتهما) في النصف الثاني من القرآن وهي أيضا السورة الرابعة من سور النصف الثاني أولها

(وأنت تعلمون) انكم مبطلون فان ارتكاب المعاصي مع العلم بها أقبح روى ان عبدان الحضرمي ادعى على امرئ القيس الكندي قطعة أرض ولم يكن له بينة فحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يحلف امرؤ القيس فهم به فقرر أعليه الصلاة والسلام ان الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا الآية فارتدع عن اليمين فسلم الأرض الى عبدان فنزلت وروى انه اختصم اليه خصمان فقال عليه السلام انما أنا بشر مثلكم وأنتم تختصمون الى ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض فاقضى له على نحو ما سمع منه فن قضيت له بشئ من حق أخيه فانما أقضى له قطعة من نار فبكيا فقال كل واحد منهما حقى لصاحبي فقال اذهبا فتوخيا ثم استهما ثم ليحلل كل واحد منكما صاحبه (يسألونك عن الاهلة) سأله معاذ بن جبل وثلثة بن غنم فقالا ما بال الهلال

يبدو رقيقا كالخيط ثم يزيد حتى يستوى ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدأ

(قل هي مواقيت للناس
والحج) كانوا قد سألوه
عليه الصلاة والسلام
عن الحكمة في اختلاف
حال القمر وتبدل أمره
فأمره الله العزيز الحكيم
أن يجيبهم بأن الحكمة
الظاهرة في ذلك أن
تكون معالم للناس في
عباداتهم لاسيما الحج فان
الوقت مراعى فيه أداء
وقضاء وكذا في معاملاتهم
على حسب ما يتفقون عليه
والمواقيت جمع ميعات من
الوقت والفرق بينه وبين
المدة والزمان ان المدة
المطلقة امتداد حركة
الفلك من مبدئها الى
منتهاها والزمان مدة
مقسومة الى الماضي والحال
والمستقبل والوقت الزمان
المفروض لامر

مرهم وثانيها طه وثالثها الانبياء ورابعها الحج ثم يأيتها الناس التي في النصف الاول تشتمل
على شرح المبدأ فقال يأيتها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة ويأيتها
الناس التي في النصف الثاني تشتمل على شرح المعاد فقال يأيتها الناس اتقوا ربكم ان
زلزال الساعة شيء عظيم فسبحان من له في هذا القرآن اسرار خفية وحكم مطوية لا يعرفها
الا الخواص من عباده (المسئلة الثانية) روى أن معاذ بن جبل وثعلبة بن غنم وكل واحد
منهما كان من الانصار قال يا رسول الله ما بال الهلال يبدو دقيقا مثل الخيط ثم يزيد حتى
يتملى ويستوى ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدأ لا يكون على حالة واحدة كالشمس فنزلت
هذه الآية وروى أيضا عن معاذ أن اليهود سألت عن الاهلة واعلم أن قوله تعالى يسألونك
عن الاهلة ليس فيه بيان انهم عن أى شيء سألوا لكن الجواب كالدال على موضع السؤال
لان قوله قل هي مواقيت للناس والحج يدل على ان سؤالهم كان على وجه الفائدة والحكمة
في تغير حال الاهلة في النقصان والزيادة فصار القرآن والخبر متطابقين في أن السؤال كان
عن هذا المعنى (المسئلة الثالثة) الاهلة جمع هلال وهو أول حال القمر حين يراه الناس يقال
له هلال ليلتين من أول الشهر ثم يكون قرا بعد ذلك وقال أبو الهيثم يسمى القمر ليلتين من
أول الشهر هلالا وكذلك ليلتين من آخر الشهر ثم يسمى ما بين ذلك قرا قال الزجاج فعال
يجمع في أقل العدد على أفعلة نحو مثال وأمثلة وحجار وأحرة وفي أكثر العدد يجمع على
فعل مثل حمر الانهم كرهوا في التضعيف فعل نحو هلال وخلل فاقصروا على جمع
أدنى العدد اما قوله تعالى قل هي مواقيت للناس والحج ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى)
المواقيت جمع الميعات بمعنى الوقت كالميعاد بمعنى الوعد وقال بعضهم الميعات منتهى الوقت
قال الله تعالى فتم ميعات ربه والهلال ميعات الشهر ومواضع الاخراج مواقيت الحج
لانها مواضع ينتهي اليها ولا تصرف مواقيت لانها غاية الجموع فصار كأن الجمع يكرر فيها
فان قيل فلم صرفت قوارير قيل لانها فاصلة وقعت في رأس آية فنون ليحجرى على طريقة
الآيات كما تنون القوافي مثل قوله * اقلى الاوم عاذل والعتابن * (المسئلة الثانية) اعلم انه
سبحانه وتعالى جعل الزمان مقدارا من أربعة أوجه السنة والشهر واليوم والساعة أما
السنة فهي عبارة عن الزمان الحاصل من حركة الشمس من نقطة معينة من الفلك بحركتها
الحاصلة عن خلاف حركة الفلك الى أن تعود الى تلك النقطة بعينها الا أن القوم اصطالحوا
على ان تلك النقطة نقطة الاعتدال الربيعي وهو أول الحمل وأما الشهر فهو عبارة عن حركة
القمر من نقطة معينة من فلكه الخاص به الى أن يعود الى تلك النقطة ولما كان أشهر
أحوال القمر وضعه مع الشمس وأشهر أوضاعه من الشمس هو الهلال العربي مع ان
القمر في هذا الوقت يشبه الموجود بعد العدم والمواد الخارج من الظلم لا جرم جعلوا
هذا الوقت منتهى للشهر وأما اليوم بليته فهو عبارة عن مفارقة نقطة من دائرة معدل
النهار نقطة من دائرة الافق أو نقطة من دائرة نصف النهار وعودها اليها فالزمان المقدر

عبارة عن اليوم بليته ثم ان المنجمين اصطالحوا على تعيين دائرة نصف النهار مبدأ لليوم
 بليته أما أكثر الأمم فأنهم جعلوا مبادئ الايام بلياليها من مفارقة الشمس أفق المشرق
 وعودها اليه من الغداة واحتج من نصر مذهبهم بان الشمس عند طلوعها كالوجود بعد
 العدم فجعله أولاً وأولى فزمان النهار عبارة عن مدة كون الشمس فوق الارض وزمان الليل
 عبارة عن كونها تحت الارض وفي شريعة الاسلام يفتحون النهار من أول وقت طلوع
 الفجر في وجوب الصلاة والصوم وغيرهما من الاحكام وعند المنجمين مدة الصوم في
 الشرع هي زمان النهار كله مع زيادة من زمان الليل معلومة المقدار محدودة المبدأ وأما
 الساعة فهي على قسمين مستوية ومعوجة فالمستوية جزء من أربعة وعشرين من يوم
 ولاية والمعوجة جزء من اثني عشر جزءاً من يوم وجزء من اثني عشر جزءاً من ليلة فهذا الكلام
 مختصر في تعريف السنة والشهر واليوم والساعة فنقول أما السنة فهي عبارة عن دورة
 الشمس فتحدث بسببها الفصول الاربعة وذلك لان الشمس اذا حصلت في الحمل فاذا
 تحركت من هذا الموضع الى جانب الشمال أخذ الهواء في جانب الشمال شيئاً من
 السخونة لقربها من مسامته الرأس ويتواتر الاسخان الى ان تصل أول السرطان وتشتد
 الحرارة ويزداد الحر مادامت في السرطان والاسد لقربها من سمت الرأس ويتواتر
 الاسخان ثم ينعكس الى أن يصل الى الميزان وحينئذ يطيب الهواء ويعتدل ثم يأخذ الحر
 في النقصان والبرد في الزيادة ولا يزال يزداد البرد الى أن تصل الشمس الى أول الجدى
 ويشتد البرد حينئذ يبعدها عن سمت الرأس ويتواتر البرد ثم ان الشمس تأخذ في الصعود
 الى ناحية الشمال ومادامت في الجدى والدلو فالبرد اشد ما يكون الى ان تنتهي الى الحمل
 فحينئذ يطيب الهواء ويعتدل وعادت الشمس الى مبدأ حركتها وانتهى زمان السنة
 نهايته وحصلت الفصول الاربعة التي هي الربيع والصيف والخريف والشتاء ومنافع
 الفصول الاربعة وتعاقبها ظاهرة مشهورة في الكتب وأما الشهر فهو عبارة عن دورة
 القمر في فلكه الخاص وزعموا أن نوره مستفاد من الشمس واذا كان أحد نصفيه مضيئاً
 بالتمام الا انه عند الاجتماع يكون النصف المضيء هو النصف الفوقاني فلا جرم نحن
 لانرى من نوره شيئاً وعند الاستقبال يكون نصفه المضيء مواجهاً لنا فلا جرم نراه مستمراً
 بالتمام وكلما كان القمر أقرب الى الشمس كان المرئي من نصفه المضيء أقل وكلما كان أبعد
 كان المرئي من نصفه المضيء أكثر ثم انه من وقت الاجتماع الى وقت الانفصال يكون كل
 ليلة أبعد من الشمس ويرى كل ليلة ضوءه أكثر من وقت الاستقبال الى وقت الاجتماع
 ويكون كل ليلة أقرب الى الشمس فلا جرم يرى كل ليلة ضوءه أقل ولا يزال يقل ويقل حتى
 عاد كالعرجون القديم فهذا ما قاله أصحاب الطبائع والنجوم وأما الذي يقوله الاصوليون
 فهو ان القمر جسم والشمس جسم والاجسام كلها متساوية في الجسمية والاشياء
 المتساوية في تمام الماهية يمتنع اختلافها في اللوازم وهذه مقدمة يقينية فاذا حصل

الضوء في جرم الشمس والقمر أمر جائز أن يحصل وما كان كذلك امتنع رجحان وجوده على عدمه إلا بسبب الفاعل المختار وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فان ذلك يكون قادرا على إيجاده وعلى إعدامه وعلى هذا التقدير فلا حاجة إلى إسناد هذه الاختلافات الحاصلة في نور القمر إلى قربها أو بعدها من الشمس بل عندنا أن حصول النور في جرم الشمس إنما كان بسبب إيجاد القادر المختار وكذا الذي في جرم القمر بقي ههنا أن يقال الفاعل المختار لم خصص القمر دون الشمس بهذه الاختلافات فنقول لعلماء الإسلام في هذا المقام جوابان (أحدهما) أن يقال إن فاعلية الله تعالى لا يمكن تعليلها بغرض ومصلحة ويدل عليه وجوه (أحدها) أن من فعل فعلا لغرض فان قدر على تحصيل ذلك الغرض بدون تلك الوساطة فحينئذ يكون فعل تلك الوساطة عبثا وإن لم يقدر فهو عاجز (وثانيها) أن كل من فعل فعلا لغرض فان كان وجود ذلك الغرض أولى له من لا وجوده فهو ناقص بذاته مستكمل بغيره وإن لم يكن أولى له لم يكن غرضا (وثالثها) أنه لو كان فعله معللا بغرض فذلك الغرض إن كان محدثا افتقر أحداثه إلى غرض آخر وإن كان قديما لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال فلا جرم قالوا كل شيء صنعه ولا علة لصنعه ولا يجوز تعليل أفعاله وأحكامه البتة فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون (والجواب الثاني) قول من قال لا بد في أفعال الله وأحكامه من رعاية المصالح والحكم والقائلون بهذا المذهب سلموا أن العقول البشرية قاصرة في أكثر المواضع عن الوصول إلى أسرار حكم الله تعالى في ملكه وملكوته وقد دللنا على أن القوم إنما سألوا عن الحكمة في اختلاف أحوال القمر فالله سبحانه وتعالى ذكر وجوه الحكمة فيه وهو قوله قل هي مواقيت للناس والحج وذكر هذا المعنى في آية أخرى وهي قوله وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب وقال في آية ثالثة فحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وتفصيل القول فيه أن تقدير الزمان بالشهور فيه منافع بعضها متصل بالدين وبعضها بالدنيا أما ما يتصل منها بالدين فكثيرة منها الصوم قال الله تعالى شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن (وثانيها) الحج قال الله تعالى الحج أشهر معلومات (وثالثها) عدة المتوفى عنها زوجها قال الله تعالى يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا (ورابعها) النذور التي تتعلق بالآوقات ولفضائل الصوم في أيام لا تعلم إلا بالآلهة وأما ما يتصل منها بالدنيا فهو كالمداينات والإجازات والمواعيد ولادة الحمل والرضاع كما قال وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وغيرها فكل ذلك مما لا يسهل ضبط أوقاتها إلا عند وقوع الاختلاف في شكل القمر فان قيل لانسلم أننا محتاج في تقدير الأزمنة إلى حصول الشهر وذلك لأنه يمكن تقريرها بالسنة التي هي عبارة عن دورة الشمس وبأجرائها مثل أن يقال كافتكم بالطاعة الفلانية في أول السنة أو في سدسها أو ثلثها أو نصفها وهكذا سائر الأجزاء ويمكن تقريرها بالأيام مثل أن يقال كافتكم بالطاعة الفلانية في اليوم الأول من السنة وبعده خمسين يوما من أول

السنة وأيضا بتقدير ان يساعد على أنه لابد مع تقدير الزمان بالسنة وباليوم تقديره بالشهر والقمر لكن الشهر عبارة عن دورة من اجتماعه مع الشمس الى ان يجتمع معها مرة أخرى هذا التقدير حاصل سواء حصل الاختلاف في اشكال نوره أو لم يحصل ألا ترى أن تقدير السنة بحركة الشمس وان لم يحصل في نور الشمس اختلاف فكذا يمكن تقدير الشمس بحركة القمر وان لم يحصل في نور القمر اختلاف واذا لم يكن لنور القمر مخالفة بحال ولا أثر في هذا الباب لم يجز تقديره به (والجواب عن السؤال الاول) أن ما ذكرتم وان كان ممكنا الا ان احصاء الالهة أيسر من احصاء الايام لان الالهة اثنا عشر شهرا والايام كثيرة ومن المعلوم أن تقسيم جملة الزمان الى السنين ثم تقسيم كل سنة الى الشهور ثم تقسيم الشهور الى الايام ثم تقسيم كل يوم الى الساعات ثم تقسيم كل ساعة الى الانفاس أقرب الى الضبط وأبعد عن الخبط ولهذا قال سبحانه ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا او هذا كما أن المصنف الذي يراعى حسن الترتيب يقسم تصنيفه الى الكتب ثم كل كتاب الى الابواب ثم كل باب الى الفصول ثم كل فصل الى المسائل فكذا ههنا الجواب عنه (وأما السؤال الثاني) فجوابه ما ذكرتم الا أنه متى كان القمر مختلف الشكل كان معرفة أوائل الشهور وانصافها وأواخرها أسهل مما اذا لم يكن كذلك وأخبر جل جلاله أنه دبر الالهة هذا لتدبير العجيب لمنافع عباده في قوام دنياهم مع ما يستداون بهذه الاحوال المختلفة على وحدانية الله سبحانه وتعالى وكما قدرته كما قال تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار الى قوله لايات لاولى الابواب وقال تعالى تبارك الذي جعل في السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقرا منيرا وأيضا لولم يقع في جرم القمر هذا الاختلاف لتأكدت شبه الفلاسفة في قولهم ان الاجرام الفلكية لا يمكن تطرق التغير الى أحوالها فهو سبحانه وتعالى بحكمته القاهرة أبقى الشمس على حالة واحدة وأظهر الاختلاف في احوال القمر ليظهر للعاقل أن بقاء الشمس على أحوالها ليس الا ببقاء الله وتغير القمر في اشكاله ليس الا بتغير الله فيصير الكل بهذا الطريق شاهدا على افتقارها الى مدبر حكيم قادر قاهر كما قال وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم اذا عرفت هذه الجملة فنقول انه لما ظهر أن الاختلاف في احوال القمر معونة عظيمة في تعيين الاوقات من الجهات التي ذكرناها نبيه تعالى بقوله قل هي مواقيت للناس والحج على جميع هذه المنافع لان تعديد جميع هذه الامور يفضي الى الاطناب والاقتصار على البعض دون البعض ترجيح من غير مرجح فلم يبق الا الاقتصار على كونه ميقانا فكان هذا الاقتصار دليلا على الفصاحة العظيمة أما قوله تعالى والحج فقيه اضمار تقديره وللحج كقوله تعالى وان أردتم أن تسترضعوا اولادكم أي لاولادكم واعلم اننا بينا أن الالهة مواقيت لكثير من العبادات فافراد الحج بالذكر لا بد فيه من فائدة ولا يمكن أن يقال تلك الفائدة هي أن مواقيت الحج لا تعرف الا بالالهة قال تعالى الحج أشهر معلومات وذلك لان

وقت الصوم لا يعرف الا بالاهلة قال تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن وقال عليه السلام صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته وأحسن الوجوه فيه ما ذكره القفال رحمه الله وهوان افراد الحج بالذكر انما كان لبيان ان الحج مقصور على الاشهر التي عينها الله تعالى لقرضه وأنه لا يجوز نقل الحج من تلك الاشهر الى أشهر كما كنت العرب تفعل ذلك في النسيء والله أعلم أما قوله تعالى وليس البربان تأتوا البيوت من ظهورها ففيه مسائل (المسئلة الاولى) ذكر وافي سبب نزول هذه الآية وجوها (أحدها) قال الحسن والاصم كان الرجل في الجاهلية اذا هم بشيء فتعسر عليه مطلوبه لم يدخل بيته من باب بل يأتيه من خلفه ويبقى على هذه الحالة حولا كاملا فنهاهم الله تعالى عن ذلك لانهم كانوا يفعلونه تطيرا وعلى هذا تأويل الآية ليس البربان تأتوا البيوت من ظهورها على وجه التطير لكن البرم يتيق الله ولم يتيق غيره ولم يخف شيئا كان يتطيره بل توكل على الله تعالى واتقاه وحده ثم قال واتقوا الله لعلكم تفلحون أي لتفوزوا بالخير في الدين والدنيا كقوله ومن يتيق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب ومن يتيق الله يجعل له من أمره يسرا وتنام التحقيق في الآية أن من رجع خائبا يقال ما أفلح وما أفلح فيجوز أن يكون الفلاح المذكور في الآية هوان الواجب عليكم ان تتقوا الله حتى تصيروا مفلحين منجحين وقد وردت الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم بالنهي عن التطير وقال لا عدوى ولا طيرة وقال من رده عن سفره تطير فقد أشرك أو كما قال وأنه كان يكره الطيرة ويحب الفأل الحسن وقد عاب الله تعالى قوما تطيروا بموسى ومن معه وقالوا اطيروا بك وبمن معك قال طائر كم عند الله (الوجه الثاني) في سبب نزول هذه الآية روى ان في أول الاسلام كان اذا أحرم الرجل منهم فان كان من أهل المدن نقب نقبا في ظهر بيته منه يدخل ويخرج أو يتخذ سلايا يصعد منه سلمح دارة ثم ينحدر وان كان من أهل الوبر خرج من خلف الخباء فقبل لهم ليس البر بتخرجكم من دخول الباب ولكن البر من اتقى (الوجه الثالث) ان أهل الجاهلية اذا أحرم أحدهم نقب خلف بيته أو خيمته نقبا منه يدخل ويخرج الا الخمس وهم قريش وكنانة وخزاعة وثقيف وخيتم وبنو عامر بن صعصعة وبنو نصر بن معاوية وهؤلاء سمو احسا لتشددهم في دينهم والجماسة الشدة وهؤلاء امتى أحرموا لم يدخلوا بيوتهم البتة ولا يستظلون الوبر ولا يأكلون السمك والاقط ثم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان محرما ورجل آخر كان محرما فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم حال كونه محرما من باب بستان قد خرب فابصره ذلك الرجل الذي كان محرما فاتبعه فقال له عليه السلام تحم عنى قال ولم يارسول الله قال دخلت الباب وأنت محرم فوقف ذلك الرجل فقال انى رضيت بسنتك وهديك وقد رأيتك دخلت فدخلت فانزل الله تعالى هذه الآية واعلمهم أن تشديدهم في أمر الاحرام ليس ببر ولكن البر من اتقى مخالفة الله وأمرهم بترك سنة الجاهلية فقال واتوا البيوت من أبوابها فهذا ما قيل في سبب نزول هذه الآية (المسئلة

(وليس البربان تأتوا البيوت من ظهورها) كانت الانصار اذا أحرموا لم يدخلوا دارا ولا فسطاطا من بابها وانما يدخلون ويخرجون من نقب أو فرجة وراءها و يعدون ذلك برا فين لهم انه ليس ببر

(الثانية) ذكرنا في تفسير الآية ثلاثة أوجه (الاول) وهو قول أكثر المفسرين حمل الآية على هذه الاحوال التي رويها في سبب النزول الا ان على هذا التقدير صعب الكلام في نظم الآية فان القوم سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحكمة في تغير نور القمر فذكر الله تعالى الحكمة في ذلك وهي قوله قل هي مواقيت للناس والحج فإي تعلق بين بيان الحكمة في اختلاف نور القمر وبين هذه القصة ثم القائلون بهذا القول أجابوا عن هذا السؤال من وجوه (أحدها) ان الله تعالى لما ذكر أن الحكمة في اختلاف أحوال الالهة جعلها مواقيت للناس والحج وكان هذا الامر من الاشياء التي اعتبروها في الحج لاجرم تكلم الله تعالى فيه (وثانيها) انه تعالى انما وصل قوله وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها بقوله يسألونك عن الالهة لانه انما اتفق وقوع القصتين في وقت واحد فنزلت الآية فيهما معاً في وقت واحد ووصل أحد الامرين بالآخر (وثالثها) كانهم سألوا عن الحكمة في اختلاف حال الالهة فقيل لهم اتركوا السؤال عن هذا الامر الذي لا يعنيكم وارجعوا الى ما البحث عنه أهم لكم فانكم تظنون أن اتيان البيوت من ظهورها بر وليس الامر كذلك (القول الثاني) في تفسير الآية أن قوله تعالى وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها مثل ضرب به الله تعالى لهم وليس المراد ظاهره وتفسيره أن الطريق المستقيم المعلوم هو ان يستدل بالمعلوم على المظنون فاما أن يستدل بالمظنون على المعلوم فذاك عكس الواجب وضد الحق واذا عرفت هذا فنقول انه قد ثبت بالدلائل أن العالم صانعاً مختاراً حكيماً وثبت أن الحكيم لا يفعل الا الصواب البري عن العبث والسفه ومتى عرفنا ذلك وعرفنا أن اختلاف أحوال القمر في النور من فعله علمنا أن فيه حكمة ومصلحة وذلك لان علمنا بهذا الحكيم الذي لا يفعل الا للحكمة يفيدنا القطع بأن فيه حكمة لانه استدلال بالمعلوم على المجهول فاما أن يستدل بعدم علمنا بما فيه من الحكمة على ان فاعله ليس بحكيم فهذا الاستدلال باطل لانه استدلال بالمجهول على القدر في المعلوم اذا عرفت هذا فالمراد من قوله تعالى ليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها يعني انكم لما لم تعلموا حكمته في اختلاف نور القمر صرتم شاكين في حكمة الخالق فقد أتيتم الشيء لا من البر ولا من كمال العقل انما البر بان تأتوا البيوت من أبوابها فتستدلوا بالمعلوم المتيقن وهو حكمة خالقها على هذا المجهول فتقطعوا بان فيه حكمة بالغة وان كنتم لا تعلمونها فاجعل اتيان البيوت من ظهورها كناية عن العدول عن الطريق الصحيح واتيانها من أبوابها كناية عن التمسك بالطريق المستقيم وهذا طريق مشهور في الكناية فان من أرشد غيره الى الوجه الصواب يقول له ينبغي أن تأتي الامر من باب وفي ضده يقال انه ذهب الى الشيء من غير باب قال تعالى فنبذوه وراء ظهورهم وقال واتخذتموه وراءكم ظهري فإلما كان هذا طريقاً مشهوراً معتاداً في الكنايات ذكره الله تعالى ههنا وهذا تأويل المتكلمين ولا يصح تفسير هذه الآية الا به فان تفسيرها بالوجه الاول يطرق الى الآية سوء الترتيب وكلام الله

فقيل (ولكن البر من اتقى) أي بر من اتقى المحارم والشهوات ووجه اتصاله بما قبله انهم سألوا عن الامرين أو أنه لما ذكر أنها مواقيت للحج ذكر عقيبها هو من أفعالهم في الحج استطراداً أو أنهم لما سألوا عما لا يعنيهم ولا يتعلق بعلم النبوة فانه عليه الصلاة والسلام مبعوث لبيان الشرائع لا لبيان حقائق الاشياء وتركوا السؤال عما يعنيهم ويختص بعلم الرسالة عقب بذكره جواب ما سألوا عنه تنبيهاً على أن اللائق بهم أن يسألوا عن أمثال ذلك ويهتموا بالعلم بها أو أريد به التنبيه على تعكسهم في السؤال وكونه من قبيل دخول البيت من ورأه والمعنى وليس البر بان تعكسوا في مسائلكم ولكن البر من اتقى ذلك ولم يجترأ على مثله

منزه عنه (القول الثالث) في تفسير الآية ما ذكره أبو مسلم ان المراد من هذه الآية ما كانوا يعملونه من النسيء فانهم كانوا يخرجون الحج عن وقته الذي عينه الله له فيحرمون الحلال ويحلون الحرام فذكر اتيان البيوت من ظهورها مثل مخالفة الواجب في الحج وشهوره (المسئلة الثالثة) قوله تعالى ولكن البر من اتقى تقديره ولكن البر من اتقى فهو كقوله ولكن البر من آمن بالله وقد تقدم تقريره (المسئلة الرابعة) قرأ حزنه والكسائي وأبو بكر عن عاصم وقالون عن نافع البيوت بكسر الباء لانهم استقلوا الخروج من ضمة باء الى ياء والباقون بالضم على الاصل وللقراء فيها وفي نظائرهما نحو بيوت وعيون وجيوب مذاهب واختلافات يطول تفصيلها أما قوله واتقوا فقد بينا دخول كل واجب واجتناب كل محرم تحته لعلمكم تفعلون لكي تفعلوا والفلاح هو الظفر بالبغية قالت المعتزلة وهذا يدل على ارادته تعالى الفلاح من جميعهم لانه لا تخصيص في الآية والله أعلم (الحكم العاشر) ما يتعلق بالقتال * قوله تعالى (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين) وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) انه تعالى أمر بالاستقامة في الآية المتقدمة بالتقوى في طريق معرفة الله تعالى فقال وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من ابوابها وأمر بالتقوى في طريق طاعة الله وهو عبارة عن ترك المحظورات وفعل الواجبات فالاستقامة علم والتقوى عمل وليس التكليف الا في هذين ثم لما أمر بالتقوى أمر في هذه الآية بأشد أقسام التقوى وأشققها على النفس وهو قتل أعداء الله فقال وقاتلوا في سبيل الله (المسئلة الثانية) في سبب النزول قولان (الاول) قال الربيع وابن زيد هذه الآية أول آية نزلت في القتال فلما نزلت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقاتل من قاتله ويكف عن قتال من تركه وبقى على هذه الحالة الى ان نزل قوله تعالى اقتلوا المشركين (والقول الثاني) انه عليه الصلاة والسلام خرج بأصحابه لارادة الحج ونزل بالحديبية وهو موضع كثير الشجر والماء فصددهم المشركون عن دخول البيت فاقام شهر الا يقدر على ذلك ثم صالحوه على أن يرجع ذلك العام ويعود اليهم في العام القابل ويتركون له مكة ثلاثة أيام حتى يطوف ويحج الهدى ويفعل ما شاء فرضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك وصالحهم عليه ثم عاد الى المدينة وتجهز في السنة القابلة ثم خاف أصحابه من قريش ان لا يفوا بالوعد ويصدوهم عن المسجد الحرام وأن يقاتلوهم وكانوا كارهين لمقاتلتهم في الشهر الحرام وفي الحرم فانزل الله تعالى هذه الآيات وبين لهم كيفية المقاتلة ان احتاجوا اليها فقال وقاتلوا في سبيل الله (المسئلة الثالثة) وقاتلوا في سبيل الله أي في طاعته وطلب رضوانه روى أبو موسى ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل غنم يقاتل في سبيل الله فقال هو من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا ولا يقاتل رياء ولا سمعة (المسئلة الرابعة) اختفلوا في المراد بقوله الذين يقاتلونكم على وجوه (أحدها) وهو قول ابن عباس المراد منه قاتلوا الذين يقاتلونكم اما على وجه الدفع عن

(وأتوا البيوت من ابوابها) اذ ليس في العدول برأو بأشروا الامور من وجوهها (واتقوا الله) في تغيير أحكامه أو في جميع أموركم أمر بذلك صريحا بعد بيان أن البر من اتقى اظهارا لزيادة الاعتناء بشأن التقوى وتمهيدا لقوله تعالى (لعلمكم تفعلون) أي لكي تظفروا بالبر والهدى (وقاتلوا في سبيل الله) أي جاهدوا لأعزاز دينه واعلاء كلمته وتقديم الظرف على المفعول الصريح لابرار كال العناية بشأن المقدم

(الذين يقاتلونكم) قيل كان ذلك قبل * ٢١٩ * ما أمر وابتقال المشركين كافة المقاتلين منهم والمهاجرين وقيل

الحج أو على وجه المقالة ابتداء وهذا الوجه موافق لما روينا عن ابن عباس في سبب نزول هذه الآية (وثانيها) قاتلوا كل من له قدرة وأهلية على القتال (وثالثها) قاتلوا كل من له قدرة على القتال وأهلية كذلك سوى من جئنا للسلم قال تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها واعلم ان القول الاول أقرب الى الظاهر لان ظاهر قوله تعالى الذين يقاتلونكم يقتضي كونهم فاعلين للقتال فاما المستعد للقتال والمتأهل له قبل اقدامه عليه فانه لا يوصف بكونه مقاتلا الاعلى سبيل المجاز (المسئلة الخامسة) من الناس من قال هذه الآية منسوخة وذلك لان هذه الآية دلت على ان الله تعالى أوجب قتال المقاتلين ونهى عن قتال غير المقاتلين بدليل انه قال وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ثم بعده ولا تعتدوا هذا القدر ولا تقاتلوا من لا يقاتلكم فثبت ان هذه الآية مانعة من قتال غير المقاتلين ثم قال تعالى بعد ذلك واقتلوهم حيث ثقتموهم فاقضى هذا حصول الاول في قتال من لم يقاتل فدل على ان هذه الآية منسوخة ولقائل أن يقول نسلم ان هذه الآية دالة على الامر بقتال من يقاتلنا لكن هذا الحكم ما صار منسوخا أما قوله انه دالة على المنع من قتال من لم يقاتلنا فهذا غير مسلم * وأما قوله تعالى ولا تعتدوا فهذا يحتمل وجوها أخر سوى ما ذكرتم منها أن يكون المعنى ولا تبدؤا في الحرم بقتال ومنها أن يكون المراد ولا تعتدوا بقتال من نهيتهم عن قتاله من الذين بينكم وبينهم عهد أو بالحيلة أو بالمفاجأة من غير تقديم دعوة أو بقتل النساء والصبيان والشيخ الفاني وعلى جميع هذه التقديرات لا تكون الآية منسوخة فان قيل هب انه لا نسخ في الآية ولكن ما السبب في ان الله تعالى أمر أولا بقتال من يقاتل ثم في آخر الامر أذن في قتالهم سواء قاتلوا أو لم يقاتلوا قلنا لان في اول الامر كان المسلمون قليلين فكان الصلاح استعمال الرفق واللين والمعاملة فلما قوى الاسلام وكثر الجمع وأقام من أقام منهم على الشرك بعد ظهور المعجزات وتكررها عليهم حال بعد حال حصل اليأس من اسلامهم فلا جرم أمر الله تعالى بقتالهم على الاطلاق (المسئلة السادسة) المعزلة احتجوا بقوله تعالى ان الله لا يحب المعتدين قالوا لو كان الاعتداء بارادة الله تعالى وبخلق له لما صح هذا الكلام وجوابه قد تقدم والله أعلم * قوله تعالى (واقتلوهم حيث ثقتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين فان انتهوا فان الله غفور رحيم) وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الثقف وجوده على وجه الاخذ والغلبة ومنه رجل ثقيف سريع الاخذ لا قرانه قال

فاما ثقفوني فاقتلوني * فن أثقف فليس الى خلود

ثم نقول قوله تعالى اقتلوهم الخطاب فيه واقع على النبي صلى الله عليه وسلم ومن هاجر معه وان كان الفرض به لازما لكل مؤمن والضمير في قوله اقتلوهم عائدا الى الذين أمر بقتلهم في

معناه الذين يناصرونكم القتال ويتوقع منهم ذلك دون غيرهم من المشايخ والصبيان والرهائنة والنساء أو الكفرة جميعا فان الكل بصدد قتال المسلمين ويؤيدا الاول ماروى ان المشركين صدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الحديبية وصالحوه على أن يرجع من قابل فيخلوا له مكة شرفها الله تعالى ثلاثة أيام فرجع لعمره القضاء فخاف المسلمون أن لا يفوالهم ويقاتلوهم في الحرم والشهر الحرام وكرهوا ذلك فنزلت ويعضده ايراده في أثناء بيان أحكام الحج (ولا تعتدوا) بابتداء القتال أو بقتال المعاهد والمفاجأة به من غير دعوة أو بالمثلثة وقتل من نهيتهم عن قتله من النساء والصبيان ومن يجرى مجراهم (ان الله لا يحب المعتدين) أي لا يريد بهم الخير وهو تعليل للنهي (واقتلوهم حيث ثقتموهم) أي حيث وجدتموهم من حل أو حرم وأصل الثقف الخدق

في ادراك الشيء علما أو عملا وفيه معنى الغلبة ولذلك استعمل فيها قال * فاما ثقفوني فاقتلوني * فن أثقف فليس الى خلود

في الآية الاولى وهم الكفار من أهل مكة فامر الله تعالى بقتلهم حيث كانوا في الحل والحرم وفي الشهر الحرام وتحقيق القول انه تعالى أمر بالجهاد في الآية الاولى بشرط اقدم الكفار على المقاتلة وفي هذه الآية زاد في التكليف فامر بالجهاد معهم سواء قاتلوا أو لم يقاتلوا واستثنى منه المقاتلة عند المسجد الحرام (المسئلة الثانية) نقل عن مقاتل انه قال ان الآية المتقدمة على هذه الآية وهي قوله وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم منسوخة بقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام ثم تلك الآية منسوخة بقوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة وهذا الكلام ضعيف أما قوله ان قوله تعالى وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم منسوخ بهذه الآية فقد تقدم ابطاله وأما قوله ان هذه الآية منسوخة بقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام فهذا من باب التخصيص لا من باب النسخ وأما قوله ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام منسوخ بقوله وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة فهو خطأ أيضا لانه لا يجوز الابتداء بالقتال في الحرم وهذا الحكم ما نسخ بل هو باق فثبت ان قوله ضعيف ولانه يبعد من الحكيم أن يجمع بين آيات متوالية تكون كل واحدة منها ناسخة للآخرى * أما قوله تعالى وأخرجوهم من حيث أخرجوكم ففيه بحثان (البحث الاول) ان الاخراج يحتمل وجهين (أحدهما) انهم كفوهم الخروج قهرا (والثاني) انهم بالغوا في تخويفهم وتشديد الامر عليهم حتى صاروا مضطرين الى الخروج (البحث الثاني) ان صيغة حيث تحتمل وجهين (أحدهما) أخرجوهم من الموضع الذي أخرجوكم وهو مكة (والثاني) أخرجوهم من منازلكم اذا عرفت هذا فنقول ان الله تعالى أمر المؤمنين بأن يخرجوا أولئك الكفار من مكة ان أقاموا على شركهم ان تمكنوا منه لكنه كان في المعلوم انهم يتمكنون منه فيما بعد ولهذا السبب أجلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مشرك من الحرم ثم أجلاهم أيضا من المدينة وقال عليه الصلاة والسلام لا يجتمع دينان في جزيرة العرب أما قوله تعالى والفتنة أشد من القتل ففيه وجوه (أحدها) وهو منقول عن ابن عباس ان المراد من الفتنة الكفر بالله تعالى وانما سمي الكفر بالفتنة لانه فساد في الارض يؤدي الى الظلم والهرج وفيه الفتنة وانما جعل الكفر أعظم من القتل لان الكفر ذنب يستحق صاحبه به العقاب الدائم والقتل ليس كذلك والكفر يخرج صاحبه به عن الامة والقتل ليس كذلك فكان الكفر أعظم من القتل وروى في سبب نزول هذه الآية أن بعض الصحابة كان قتل رجلا من الكفار في الشهر الحرام فالمؤمنون عابوه على ذلك فانزل الله تعالى هذه الآية فكان المعنى ليس لكم أن تستعظموا الاقدام على القتل في الشهر الحرام فان اقدام الكفار على الكفر في الشهر الحرام أعظم من ذلك (وثانيها) ان الفتنة أصلها عرض الذهب على النار لاستخلاصه من الغش ثم صار اسما لكل ما كان سببا لامتحان تشبيهها بهذا الاصل والمعنى ان اقدام الكفار على الكفر وعلى تخويف المؤمنين وعلى تشديد الامر عليهم بحيث صاروا ملجئين الى ترك

(وأخرجوهم من حيث أخرجوكم) أي من مكة وقد فعل بهم ذلك يوم الفتح بمن لم يسلم من كفارها (والفتنة أشد من القتل) أي المحنة التي يفتن بها الانسان كالإخراج من الوطن أصعب من القتل لدوام تعبها وبقاء تألم النفس بها وقبل شركهم في الحرم وصددهم لكم عنه أشد من قتلهم إياهم فيه

الاهل والوطن هربا من اضلالهم في الدين وتخليصا للنفس مما يخافون ويحذرون فتنة
شديدة بل هي أشد من القتل الذي يقتضى التخلص من غموم الدنيا وآفاتهما وقال
بعض الحكماء ما أشد من هذا القتل الذي أوجبه عليكم جزاء غير تلك الفتنة (الوجه
الثالث) أن يكون المراد من الفتنة العذاب الدائم الذي يلزمهم بسبب كفرهم فكانه
قيل اقتلوههم من حيث ثقتوهم واعلم ان وراء ذلك من عذاب الله ما هو أشد منه
كقوله ونحن نترصد بكم أن يصيبكم الله بعذاب من عنده واطلاق اسم الفتنة على
العذاب جائز وذلك من باب اطلاق اسم السبب على المسبب قال تعالى يوم هم على النار
يفتنون ثم قال عقيب ذوقوا فتنتكم أي عذابكم وقال ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات
أي عذبوهم وقال فاذا أودى في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله أي عذابهم كعذابه
(الوجه الرابع) أن يكون المراد فتنتهم أي بصدكم عن المسجد الحرام أشد من قتلهم
أيهم في الحرم لانهم يسعون في المنع من العبودية والطاعة التي ما خلقت الجن والانس
الالهة (الوجه الخامس) ان ارتداد المؤمن أشد عليه من أن يقتل محقا والمعنى
وأخرجوهم من حيث أخرجوكم ولو أتى ذلك على أنفسكم فانكم ان قتلتم وأنتم على الحق
كان ذلك أولى بكم وأسهل عليكم من ان تردوا عن دينكم أو تكاسلوا في طاعة ربكم أما
قوله ولا تقتلوههم عند المسجد الحرام حتى يقتلوهكم فيه فغية مسئلتان (المسئلة الاولى)
هذا بيان لبقاء هذا الشرط في قتالهم في هذه البقعة خاصة وقد كان من قبل شرط في كل
القتال وفي الاشهر الحرم (المسئلة الثانية) قرأ حرة والكسائي ولا تقتلوههم حتى يقتلوهكم
فان قتلوهكم كله بغير ألف والباقون جميع ذلك بالالف وهو في المصحف بغير ألف وانما
كتبت كذلك الايجاز كما كتب الرحمن بغير ألف وكذلك صالح وما أشبه ذلك من حروف
المدوالين قال القاضي رحمه الله القراءتان المشهورتان اذا لم يتنا في العمل بهما وجب
العمل بهما كما يعمل بالآيتين اذا لم يتنا في العمل بهما وما يقتضيه هاتان القراءتان
المشهورتان لا تنافي فيه فيجب العمل بهما ما لم يقع النسخ فيه بروي أن الاعمش قال لحمة
أرأيت قراءتك اذا صار الرجل مقتولا فبعد ذلك كيف يصير قاتلا لغيره فقال حرة ان
العرب اذا قتل رجل منهم قالوا قتلنا واذا ضرب رجل منهم قالوا ضربنا (المسئلة الثالثة)
الحنفية تمسكوا بهذه الآية في مسئلة الملتجئ الى الحرم وقالوا لما لم يجز القتل عند المسجد
الحرام بسبب جنابة الكفر فلا أن لا يجوز القتل في المسجد الحرام بسبب الذنب الذي هو
دون الكفر كان أولى وتمام الكلام فيه في كتب الخلاف أما قوله تعالى فان انتهوا
فان الله غفور رحيم فاعلم أنه تعالى اوجب عليهم القتال على ما تقدم ذكره وكان يجوز
أن يقدر أن ذلك القتال لا يزول وان انتهوا وتابوا كما ثبت في كثير من الحدود ان التوبة
لا تزيله فقال تعالى بعد ما اوجب القتل عليهم فان انتهوا فان الله غفور رحيم بين بهذا انهم
متى انتهوا عن ذلك سقط وجوب القتل عنهم ونظيره قوله تعالى قل للذين كفروا ان

(ولا تقتلوههم عند
المسجد الحرام) أي
لا تقتلوههم بالقتل هناك
ولا تهتكوا حرمة المسجد
الحرام (حتى يقتلوهكم
فيه فان قتلوهكم) ثمة
(قاتلوههم) فيه ولا تبالوا
بقتالهم ثمة لانهم الذين
هتكوا حرمة فاستحقوا
أشد العذاب وفي العدول
عن صيغة المفعلة التي
بها ورد النهي والشرط
عدة بالنصر والغلبة
وقرى ولا تقتلوههم حتى
يقتلوهكم فان قتلوهكم
فاقتلوههم والمعنى حتى
يقتلوا بعضكم كقولهم
قتلنا بنو أسد) كذلك
جزاء الكافرين) يفعل
بهم مثل ما فعلوا بغيرهم
(فان انتهوا) عن القتال
والكفر بعد ما رأوا
قتالكم) فان الله غفور
رحيم) يغفر لهم ما قد
سلف

ينتهوا يفرلهم ما قد سلف وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) قال ابن عباس فان انتهوا
عن القتال وقال الحسن فان انتهوا عن الشرك (حجة القول الاول) أن المقصود من الاذن
في القتال منع الكفار عن المقاتلة فكان قوله فان انتهوا محمولا على ترك المقاتلة (حجة
القول الثاني) أن الكافر لا ينال غفران الله ورحمته بترك القتال بل يترك الكفر (المسئلة
الثانية) الانتهاء عن الكفر لا يحصل في الحقيقة الا بأمرين (أحدهما) التوبة والاخر
التمسك بالاسلام وان كان قد يقال في الظاهر لمن أظهر الشهادتين انه انتهى عن الكفر
الا أن ذلك انما يؤثر في حقن الدم فقط أما الذي يؤثر في استحقاق الثواب والغفران
والرحمة فليس الا ما ذكرنا (المسئلة الثالثة) دلت الآية على أن التوبة من كل ذنب مقبولة
وقول من قال التوبة عن القتل العمد غير مقبولة خطأ لان الشرك أشد من القتل فاذا
قبل الله توبة الكافر فقبول توبة القاتل أولى وايضا فالكافر قد يكون بحيث
جمع مع كونه كافرا كونه قاتلا فلما دلت الآية على قبول توبة كل كافر دل على أن توبته
اذا كان قاتلا مقبولة والله أعلم * قوله تعالى (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) والدين لله
فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين) فيه مسائل (المسئلة الاولى) قال القوم هذه
الآية ناسخة لقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه والصحيح
انه ليس كذلك لان البداية بالمقاتلة عند المسجد الحرام نفت حرمة أقصى ما في الباب
أن هذه الصفة عامة ولكن مذهب الشافعي رضي الله عنه وهو الصحيح أن العام سواء
كان مقدما على المخصص أو متأخرا عنه فانه يصير مخصوصا به والله أعلم (المسئلة الثانية)
في المراد بالفتنة ههنا وجوه (أحدها) أنها الشرك والكفر قالوا كانت فتنتهم انهم
كانوا يضربون ويؤذون أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بمكة حتى ذهبوا الى الحبشة
ثم واطبوا على ذلك الايذاء حتى ذهبوا الى المدينة وكان غرضهم من اثارة تلك الفتنة أن
يتركوا دينهم ويرجعوا كفارا فأنزل الله تعالى هذه الآية والمعنى قاتلوهم حتى
تظهروا عليهم فلا يفتنوك عن دينكم فلا تقعوا في الشرك (وثانيها) قال أبو مسلم
معنى الفتنة ههنا الجرم قال لان الله تعالى أمر بقتالهم حتى لا يكون منهم القتال الذي
اذا بدؤا به كان فتنة على المؤمنين لما يخافوا عنده من أنواع المضار فان قيل كيف
يقال وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة مع علمنا بان قتالهم لا يزال الكفر وليس يلزم من هذا أن
خبر الله لا يكون حقا قلنا (الجواب) من وجهين (الاول) أن هذا محمول على الاغلب لان
الاغلب عند قتالهم زوال الكفر والشرك لان من قتل فقد زال كفره ومن لا يقتل يخاف
منه الثبات على الكفر فاذا كان هذا هو الاغلب جاز أن يقال ذلك (والجواب الثاني) أن
المراد قاتلوهم قصدا منكم الى زوال الكفر لان الواجب على المقاتل للكفار أن يكون
مراده هذا ولذلك متى ظن أن من يقاتله يقطع عن الكفر بغير القتال وجب عليه العدول
عنه أما قوله تعالى ويكون الدين لله فهذا يدل على حمل الفتنة على الشرك لانه ليس بين

(وقاتلوهم حتى لا تكون
فتنة) أي شرك (ويكون
الدين لله) خالصا ليس
للسيطان فيه نصيب
(فان انتهوا) بعد
مقاتلتكم عن الشرك
(فلا عدوان الا على
الظالمين) أي فلا تعتدوا
عليهم اذ لا يحسن الظلم
الامن ظلم فوضع العلة
موضع الحكم وتسمية
الجزاء بالعدوان للمشكلة
كافي قوله عز وجل فمن
اعتدى عليكم فاعتدوا
عليه أو أنكم ان تعرضتم
للمستهين صرتم ظالمين
وتعكس الحال عليكم
والغاء الاولى للتعقيب
والثانية للجزاء

الشرك وبين أن يكون الدين كله لله واسطة والمراد منه أن يكون تعالى هو المعبود المطاع دون سائر ما يعبد ويطاع غيره فصار التقدير كأنه تعالى قال وقتلوهم حتى يزول الكفر ويثبت الاسلام وحتى يزول ما يؤدي الى العقاب ويحصل ما يؤدي الى الثواب ونظيره قوله تعالى تقاتلوهم أو يسلمون وفي ذلك بيان انه تعالى انما أمر بالقتل لهذا المقصود * أما قوله تعالى فان انتهوا فالمراد فان انتهوا عن الامر الذي لاجله وجب قتالهم وهو ما كفرهم أو قتالهم فعند ذلك لا يجوز قتالهم وهو كقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف * أما قوله تعالى فلا عدوان الا على الظالمين ففيه وجهان (الاول) فان انتهوا فلا عدوان اي فلا قتل الا على الذين لا ينتهون عن الكفر فانهم باصرارهم على كفرهم ظالمون لانفسهم على ما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم فان قيل لم سمي ذلك القتل عدوانا مع أنه في نفسه حق وصواب قلنا لان ذلك القتل جزاء العدوان فصح اطلاق اسم العدوان عليه كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ومكروا ومكر الله فيسخرهم منهم سخر الله منهم (والثاني) ان تعرضتم لهم بعد انتهائهم عن الشرك والقتال كنتم أنتم ظالمين فنسلط عليكم من يعتدى عليكم * قوله تعالى (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا ان الله مع المتقين) اعلم أن الله تعالى لما أباح القتال وكان ذلك منكرا فيما بينهم ذكر في هذه الآية ما يزيل ذلك فقال الشهر الحرام بالشهر الحرام وفيه وجوه (أحدها) روى عن ابن عباس ومجاهد والضحاك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج عام الحديبية للعمرة وكان ذلك في ذي القعدة سنة ست من الهجرة فصده أهل مكة عن ذلك ثم صالحوه على ان ينصرف ويعود في العام القابل حتى يتركوا له مكة ثلاثة أيام فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم في العام القابل وهو في ذي القعدة سنة سبع ودخل مكة واعتمر فانزل الله تعالى هذه الآية يعني انك دخلت الحرم في الشهر الحرام والقوم كانوا صدوك في السنة الماضية في هذا الشهر فهذا الشهر بذاك الشهر (وثانيها) ما روى عن الحسن أن الكفار سمعوا أن الله تعالى نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن أن يقاتلهم في الاشهر الحرم فأرادوا مقاتلته وظنوا أنه لا يقاتلهم وذلك قوله تعالى يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام فانزل الله تعالى هذه الآية لبيان الحكم في هذه الواقعة فقال الشهر الحرام بالشهر الحرام أي من استحل دمكم من المشركين في الشهر الحرام فاستحلوه فيه وثالثها ما ذكره قوم من المتكلمين وهو أن الشهر الحرام لما لم يمنعكم عن الكفر بالله فكيف يمنعنا عن مقاتلتكم فالشهر الحرام من جانبنا مقابل بالشهر الحرام من جانبكم والحاصل في الوجوه الثلاثة أن حرمة الشهر الحرام لما لم تمنعهم عن الكفر والافعال القبيحة فكيف جعلوه سببا في أن يمنع للقتال من شرهم وفسادهم

(الشهر الحرام بالشهر الحرام)
(الحرام) قاتلهم المشركون
عام الحديبية في ذي
القعدة فقتلهم عند
خروجهم لعمرة القضاء
في ذي القعدة أيضا
وكرهتهم القتال فيه
هذا الشهر الحرام بذلك
الشهر الحرام وهتكه
بهتكه فلا تبالوا به
(والحرمات قصاص)
أي كل حرمة وهي ما يجب
المحافظة عليه يجري
فيها القصاص فلما هتكوا
حرمة شهركم بالصد
فافعلوا بهم مثله وادخلوا
عليهم عنوة فقاتلوهم
ان قاتلوكم كما قال تعالى

* أما قوله تعالى والحرمت قصاص فالحرمت جمع حرمة والحرمة ما منع من انتهاكه
 والقصاص والمساواة اذا عرفت هذا ففي هذه الآية تعود تلك الوجوه (أما على الوجه
 الأول) فهو ان المراد بالحرمت الشهر الحرام والبلد الحرام وحرمة الاحرام فقوله
 الحرمت قصاص معناه انهم لما أضاعوا هذه الحرمت في سنة ست فقد وقفتم حتى
 قضيتوها على زعمكم في سنة سبع (وأما على الوجه الثاني) فهو ان المراد ان اقدموا على
 مقاتلتكم فقاتلوهم أنتم أيضا قال الزجاج وعلم الله تعالى بهذه الآية انه ليس للمسلمين ان
 ينتهكوا هذه الحرمت على سبيل الابتداء بل على سبيل القصاص وهذا القول أشبه بما
 قبل هذه الآية وهو قوله ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه و بما بعدها
 وهو قوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم (أما على القول الثالث)
 فقوله والحرمت قصاص يعني حرمة كل واحد من الشهرين كحرمة الآخر فهما مثلاً
 والقصاص هو المثل فلما لم يمنعكم حرمة الشهر من الكفر والفتنة والقتال فكيف يمنعنا
 عن القتال أما قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فالمراد
 منه الامر بما يقابل الاعتداء من الجزاء والتقدير فمن اعتدى عليكم فقابلوه والسبب
 في تسميته اعتداء قد تقدم ثم قال واتقوا الله وقد تقدم معنى التقوى ثم قال واعلموا أن
 الله مع المتقين أي بالمعونة والنصرة والحفظ والعلم وهذا من أقوى الدلائل على انه ليس
 بجسم ولا في مكان اذ لو كان جسماً لكان في مكان معين فكان إما أن يكون مع أحدهم
 ولم يكن مع الآخر أو يكون مع كل واحد من المؤمنين جزءاً من اجزائه و بعض من أبعاضه
 تعالى الله عنه علواً كبيراً * قوله تعالى (وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى
 التهلكة) اعلم أن تعلق هذه الآية بما قبلها من وجهين (الأول) أنه تعالى لما أمر بالقتال
 والاشتغال بالقتال لا يتيسر الابالات وأدوات يحتاج فيها إلى المال ور بما كان ذو المال
 عاجزاً عن القتال وكان الشجاع القادر على القتال فقيراً عديم المال فلذا أمر الله تعالى
 الأغنياء بان ينفقوا على الفقراء الذين يقدر على القتال (والثاني) يروى انه لما نزل
 قوله تعالى الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمت قصاص قال رجل من الحاضرين والله
 يا رسول الله ما لنا زاد وليس أحد يطعمنا فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن ينفقوا في
 سبيل الله وان يتصدقوا وان لا يكفوا أيديهم عن الصدقة ولو بشق تمره تحمل في سبيل الله
 فيهلكوا فنزلت هذه الآية على وفق رسول الله صلى الله عليه وسلم واعلم أن الانفاق هو
 صرف المال إلى وجوه المصالح فلذلك لا يقال في المضيع انه منفق فاذا قيد الانفاق بذكر
 سبيل الله فالمراد به في طريق الدين لان السبيل هو الطريق وسبيل الله هو دينه فكل ما أمر
 الله به في دينه من الانفاق فهو داخل في الآية سواء كان انفاقاً في حج أو عمرة أو كان جهاداً
 بالنفس أو تجهيزاً للغير أو كان انفاقاً في صلة الرحم أو في الصدقات أو على العيال أو في
 الزكوات والكفارات أو عمارة السبيل وغير ذلك الا أن الاقرب في هذه الآية وقد تقدم ذكر

(فمن اعتدى عليكم
 فاعتدوا عليه بمثل
 ما اعتدى عليكم) وهو
 فذلك مقرر لما قبلها
 (واتقوا الله) في شأن
 الانتصار واحذروا
 أن تعتدوا إلى ما لم يرخص
 لكم (واعلموا أن الله
 مع المتقين) فيحرسهم
 ويصلح شؤونهم بالنصر
 والتمكين (وأنفقوا
 في سبيل الله) امر
 بالجهاد بالمال بعد الامره
 بالنفس أي ولا تمسكوا
 كل الامساك

الجهاد انه يراد به الانفاق في الجهاد بل قال وأنفقوا في سبيل الله لو جهين (الاول) أن هذا كالتبني على العلة في وجوب هذا الانفاق وذلك لان المال مال الله فيجب انفاقه في سبيل الله ولان المؤمن اذا سمع ذكر الله اهتز ونشط فيسهل عليه انفاق المال (الثاني) أن هذه الآية انما نزلت وقت ذهاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى مكة لقضاء العمرة وكانت تلك العمرة لا بد من أن تفضى الى القتال ان منعهم المشركون فكانت عمرة و جهادا واجتمع فيه المعنيان فلما كان الامر كذلك لاجرم قال تعالى وأنفقوا في سبيل الله ولم يقل وأنفقوا في الجهاد والعمرة ❖ أما قوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة ففقه مسائل (المسئلة الاولى) قال أبو عبيدة والزجاج التهلكة الهلاك يقال هلك يهلك هلاكا وهلكا وتهلكة قال المارزنجي لأعلم في كلام العرب مصدر اعلى تفعلة بضم العين الا هذا قال أبو علي قد حكى سيبويه التنصرة والتسترة وقد جاء هذا المثال اسما غير مصدر قال ولا نعلمه جاء صفة قال صاحب الكشاف ويجوز أن يقال أصله التهلكة كالتجربة والتبصرة على أنها مصدر هكذا فابدت الضمة بالكسرة كما جاء الجوار في الجوار وأقول اني لا تعجب كثيرا من تكلفات هؤلاء النحويين في أمثال هذه المواضع وذلك انهم لو وجدوا شعرا مجهولا يشهد لما أرادوه فرحوا به واتخذوه حجة قوية فور ود هذا اللفظ في كلام الله تعالى المشهود له من الموافق والمخالف بالفصاحة أولى بأن يدل على صحة هذه اللفظة واستقامتها (المسئلة الثانية) اتفقوا على ان الباء في قوله بأيديكم تقتضي اما زيادة أو نقصانا فقال قوم الباء زائدة والتقدير ولا تلقوا ايديكم الى التهلكة وهو كقولهم جذبت الثوب بالثوب وأخذت القلم بالقلم فهما لغتان مستعملتان مشهورتان أو المراد بالأيدي الانفس كقوله بما قدمت يداك أو بما كسبت أيديكم فالتقدير ولا تلقوا بانفسكم الى التهلكة وقال آخرون بل ههنا حذف والتقدير ولا تلقوا أنفسكم بأيديكم الى التهلكة (المسئلة الثالثة) قوله ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة اختلف المفسرون فيه فمنهم من قال انه راجع الى نفس النفقة ومنهم من قال انه راجع الى غيرها أما الاولون فذكر وافي وجهين (الاول) أن لا ينفقوا في مهمات الجهاد أموالهم فيستولى العدو عليهم ويهلكهم وكأنه قيل ان كنت من رجال الدين فانفق مالك في سبيل الله وفي طلب مرضاته وان كنت من رجال الدنيا فانفق مالك في دفع الهلاك والضرر عن نفسك (الوجه الثاني) انه تعالى لما أمره بالانفاق نهاه عن أن ينفق كل ماله فان انفاق كل المال يفضي الى التهلكة عند الحاجة الشديدة الى الماء كالمشروب والملبوس فكان المراد منه ما ذكره في قوله والذين اذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما وفي قوله ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وأما الذين قالوا المراد منه غير النفقة فذكر وافي وجوها أحدها) أن يخلوا بالجهاد فيعرضوا للهلاك الذي هو عذاب النار فحثهم بذلك على التمسك بالجهاد وهو كقوله ليهلك من هلك عن بينة (وثانيها) المراد من قوله ولا تلقوا

(ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة) بالاسراف وتضييع وجه المعاش أو بالكف عن الغزو والانفاق فيه فان ذلك بما يقوى العدو ويسلطهم عليكم ويؤيده ما روى عن أبي أيوب الانصاري رضى الله عنه أنه قال لما أعز الله الاسلام وكثر أهله رجعنا الى أهالينا وأموالنا نقيم فيها ونصلحها ففزلت أو بالامساك وحب المال فانه يؤدي الى الهلاك المؤبد ولذلك سمي البخل هلاكا وهو في الاصل انتهاء الشيء في الفساد واللقاء طرح الشيء وتعديته الى تضمنه معنى الانتهاء والباء من زيادة والمراد بالأيدي الانفس والتهلكة مصدر ركا لتنصرة والتسترة وهى والهلاك والهلاك واحد أى لا توقعوا أنفسكم في الهلاك وقيل معناه لا تجعلوها آخذة بأيديكم أو لا تلقوا بأيديكم أنفسكم اليها فحذف المفعول

بأيديكم إلى التهلكة أي لا تقتحموا في الحرب بحيث لا ترجون النفع ولا يكون لكم فيه
 الاقتل أنفسكم فان ذلك لا يحل وانما يجب أن يقتحم اذا طمع في النكاية وان خاف القتل
 فاما اذا كان آيسا من النكاية وكان الاغلب انه مقتول فليس له أن يقدم عليه وهذا
 الوجه منقول عن البراء بن عازب ونقل عن أبي هريرة رضي الله عنه انه قال في هذه الآية
 هو الرجل يستقل بين الصفيين ومن الناس من طعن في هذا التأويل وقال هذا القتل غير
 محرم واحتج عليه بوجوه (الاول) روى ان رجلا من المهاجرين حمل على صف العدو
 فصاح به الناس فألقى بيده إلى التهلكة فقال أبو أيوب الانصاري نحن أعلم بهذه الآية
 وانما نزلت فينا حين ارسل الله صلى الله عليه وسلم ونصرناه وشهدنا معه المشاهد فلما
 قوى الاسلام وكثر أهله رجعنا إلى أهالينا وأموالنا وتصالحنا فكانت التهلكة الاقامة
 في اهل المال وترك الجهاد (والثاني) روى الشافعي رضي الله عنه ان رسول الله صلى
 الله عليه وسلم ذكر الجنة فقال له رجل من الانصار رأيت يا رسول الله ان قتلت صابرا
 محتسبا قال عليه الصلاة والسلام لك الجنة فانغمس في جماعة العدو فقتلوه بين يدي
 رسول الله وان رجلا من الانصار ألقى درعا كانت عليه حين ذكر النبي عليه الصلاة
 والسلام الجنة ثم انغمس في العدو فقتلوه (والثالث) روى ان رجلا من الانصار تخلف
 عن بني معاوية فرأى الطير عكيفا على من قتل من أصحابه فقال لبعض من معه سأ تقدم
 إلى العدو فيقتلونني ولا تخلف عن مشهد قتل فيه أصحابي ففعل ذلك فذكروا ذلك للنبي
 صلى الله عليه وسلم فقال فيه قولا حسنا (الرابع) روى ان قوما حاصروا حصنا فقاتل رجل
 حتى قتل فقبل ألقى بيده إلى التهلكة فبلغ عمر بن الخطاب رضي الله عنه ذلك فقال كذبوا
 أليس يقول الله تعالى ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله ولمن نصر ذلك
 التأويل أن يجيب عن هذه الوجوه فيقول انا انما حرمنا لقاء النفس في صف العدو
 اذا لم يتوقع ايفاع نكاية منهم فاما اذا توقع قتل من حوز ذلك فلم قلت انه يوجد هذا المعنى
 في هذه الوقائع (الوجه الثالث) في تأويل الآية أن يكون هذا متصلا بقوله الشهر
 الحرام بالشهر الحرام والحرمت قصاص أي فان قاتلوكم في الشهر الحرام فقاتلوهم فيه
 فان الحرمت قصاص فجازوا اعتداءهم عليكم ولا تحملنكم حرمة الشهر على أن تستسلموا
 لمن قاتلكم فتسلموا بترككم القتال فانكم بذلك تكونون ملقين بأيديكم إلى التهلكة
 (الوجه الرابع) في التأويل أن يكون المعنى أنفقوا في سبيل الله ولا تقولوا انا نحاف الفقر
 ان أنفقنا فنهلك ولا يبقى معنا شيء فنهوا أن يجعلوا أنفسهم هالكين بالانفاق والمراد من
 هذا الجعل والالقاء الحكم بذلك كما يقال جعل فلان فلانا هالكا وألقاه في الهلاك اذا
 حكم عليه بذلك (الوجه الخامس) ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة هو الرجل يصيب الذنب
 الذي يرى انه لا ينفعه معه عمل فذاك هو لقاء النفس في التهلكة فالخاصل ان معناه
 النهي عن القنوط عن رحمة الله لان ذلك يحمل الانسان على ترك العبودية والاصرار على

الذنب (الوجه السادس) يحتمل أن يكون المراد وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا ذلك
 الانفاق في التهلكة والاحباط وذلك بأن تفعلوا بعد ذلك الانفاق فعلا يحبط ثوابه اما
 بتدبير المنه أو بدكر وجوه الرياء والسمعة ونظيره قوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم * أما قوله
 تعالى (وأحسنوا إن الله يحب المحسنين) ففيه مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا
 في ان المحسن مشتق من ماذا وفيه وجوه (الاول) انه مشتق من فعل الحسن وانه كثر
 استعماله فيمن ينفع غيره بنفع حسن من حيث ان الاحسان حسن في نفسه وعلى هذا
 التقدير فالضرب والقتل اذا احسنا كان فاعلهما محسنا (الثاني) انه مشتق من الاحسان
 ففاعل الحسن لا يوصف بكونه محسنا الا اذا كان فعله حسنا واحسانا معا فلا اشتقاق
 انما يحصل من مجموع الامرين (المسئلة الثانية) قوله وأحسنوا فيه وجوه (أحدها) قال
 الاصم أحسنوا في فرائض الله (وثانيها) وأحسنوا في الانفاق على من تلزمكم مؤنته
 ونفقتة والمقصود منه أن يكون ذلك الانفاق وسطا فلا تسرفوا ولا تقتروا وهذا هو
 الاقرب لاتصاله بما قبله ويمكن حمل الآية على جميع الوجوه وأما قوله ان الله يحب المحسنين
 فهو ظاهر وقد تقدم تفسيره مرارا * قوله تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله فان
 احصرتم فاستيسروا من الهدى ولا تلحقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) في الآية
 مسائل (المسئلة الاولى) الحج في اللغة عبارة عن القصد وانما يقال حج فلان الشيء اذا
 قصده مرة بعد أخرى وأدام الاختلاف اليه والحجة بكسر الحاء السنة وانما قيل لها حجة
 لان الناس يحجون في كل سنة وأما في الشرع فهو اسم لافعال مخصوصة منها أركان
 ومنها أبعاض ومنها هيئات فالأركان ما لا يحصل التحلل حتى يأتي به والابعض هي
 الواجبات التي اذا ترك منها شيء يجبر بالدم والهيئات ما لا يجب الدم على تاركها والأركان
 عندنا خمسة الاحرام والوقوف بعرفة والطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة وفي
 حلق الرأس أو تقصيره قولان أصحهما أنه نسك لا يحصل التحلل الا به وأما الابعاض فهي
 الاحرام من الميقات والمقام بعرفة الى الغروب في قول والبيتوتة بمزدلفة ليلة النحر في
 قول ورمي جرة العقبة والبيتوتة بمنى ليلالى التشريق في قول ورمي أيامها وأما سائر اعمال
 الحج فهي سنة وأما أركان العمرة فهي أربعة الاحرام والطواف والسعي وفي الحلق
 قولان ثم المعتمر بعد ما فرغ من السعي فان كان معه هدى ذبحه ثم حلق أو قصر ولا يتوقف
 التحلل على ذبح الهدى (المسئلة الثانية) قوله تعالى وأتموا أمر بالاتمام وهل هذا الامر
 مطلق أو مشروط بالدخول فيه ذهب أصحابنا الى انه مطلق والمعنى افعلوا الحج والعمرة
 على نعت الكمال والتمام (والقول الثاني) وهو قول أبي حنيفة رضي الله عنه ان هذا
 الامر مشروط والمعنى ان من شرع فيه فليتمه قالوا ومن الجائز أن لا يكون الدخول في
 الشيء واجبا الا ان بعد الدخول فيه يكون اتمامه واجبا وفائدة هذا الخلاف ان العمرة
 واجبة عند أصحابنا وغير واجبة عند أبي حنيفة رحمه الله حجة أصحابنا من وجوه (الحجة

وأحسنوا) أى أعمالكم
 وأخلاقكم أو تفضلوا
 على الفقراء (ان الله يحب
 المحسنين) أى يريد بهم
 الخير وقوله تعالى (وأتموا
 الحج والعمرة لله) بيان
 لوجوب اتمام افعالهما
 عند التصدي لاداءهما
 وارشاد للناس الى تدارك
 ما عسى يعسر عليهم من
 العوارض المخلة بذلك من
 الاحصار ونحوه من غير
 تعرض لخالهما في أنفسهما
 من الوجوب وعدمه كما في
 قوله تعالى ثم أتموا الصيام الى
 الليل فانه بيان لوجوب
 مدا الصيام الى الليل من غير
 تعرض لوجوب أصله
 وانما هو بقوله تعالى كتب
 عليكم الصيام الآية كما أن
 وجوب الحج بقوله تعالى
 والله على حج البيت الآية
 فان الامر باتمام فعل من
 الافعال ليس أمر بأصله
 ولا مستلزم له أصلا فليس
 فيه دليل على وجوب
 العمرة قطعاً

(الاولى) قوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وجه الاستدلال به أن الاتمام قد يراد به فعل الشيء كاملاً تاماً ويحتمل أن يراد به إذا شرعتم في الفعل فأنتموه وإذا ثبت الاحتمال وجب أن يكون المراد من هذا اللفظ هو ذلك أما بيان الاحتمال فيدل عليه قوله تعالى وإذا تبلى إبراهيم ربه بكلمات فأنتمهن أي فعلهن على سبيل التمام والكمال وقوله تعالى ثم أتموا الصيام إلى الليل أي فافعلوا الصيام تاماً إلى الليل وحل اللفظ على هذا أولى من قول من قال المراد فاشرعوا في الصيام ثم أتموه لأن على هذا التقدير يحتاج إلى الاضمار وعلى التقدير الذي ذكرناه لا يحتاج إليه فثبت أن قوله وأتموا الحج يحتمل أن يكون المراد منه الاتيان به على نعت الكمال والتمام فوجب حمله عليه أقصى ما في الباب أنه يحتمل أيضاً أن يكون المراد منه أنكم إذا شرعتم فيه فأنتموه إلا أن حل اللفظ على الوجه الأول أولى ويدل عليه وجوه (الاول) أن حل الآية على الوجه الثاني يقتضي أن يكون هذا الأمر مشروطاً ويكون التقدير أتموا الحج والعمرة لله أن شرعتم فيهما وعلى التأويل الأول الذي نصرناه لا يحتاج إلى اضمار هذا الشرط فكان ذلك أولى (الثاني) أن أهل التفسير ذكروا أن هذه الآية هي أول آية نزلت في الحج فحملها على إيجاب الحج أولى من حملها على الاتمام بشرط الشرع فيه (الثالث) قرأ بعضهم وأقيموا الحج والعمرة لله وهذا وإن كان قراءة شاذة جارية مجرى خبر الواحد لكنه بالاتفاق صالح لترجيح تأويل على تأويل (الرابع) أن الوجه الذي نصرناه يفيد وجوب الحج والعمرة ويفيد وجوب اتمامهما بعد الشرع فيهما والتأويل الذي ذكرتم لا يفيد الأصل الوجوب فكان الذي نصرناه أكبر فائدة فكان حل كلام الله عليه أولى (الخامس) أن الباب باب العبادة فكان الاحتياط فيه أولى والقول بإيجاب الحج والعمرة معاً أقرب إلى الاحتياط فوجب حل اللفظ عليه (السادس) هب أن نحمل اللفظ على وجوب الاتمام لكننا نقول اللفظ دل على وجوب الاتمام جزئياً وظاهر الأمر للوجوب فكان الاتمام واجباً جزئياً والاتمام مسبوق بالشرع وما لا يتم الواجب إلا به وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب فيلزم أن يكون الشرع واجباً في الحج وفي العمرة (السابع) روى عن ابن عباس أنه قال والذي نفسي بيده أنها القرينة في كتاب الله أي أن العمرة قرينة الحج في الأمر بهما في كتاب الله يعني في هذه الآية فكان كقوله أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فهذا تمام تقرير هذه الحجة فإن قيل قرأ على وابن مسعود والشعبي والعمرة لله بالرفع وهذا يدل على أنهم قصدوا إخراج العمرة عن حكم الحج في الوجوب قلنا هذا مدفوع من وجوه (الاول) أن هذه قراءة شاذة فلا تعارض القراءة المتواترة (الثاني) أن فيها ضعف في العربية لأنها تقتضي عطف الجملة الاسمية على الجملة الفعلية (الثالث) أن قوله والعمرة لله معناه أن العمرة عبادة لله ومجرد كونها عبادة لله لا ينافي وجوب بهما والا وقع العارض بين مداول القراءتين وهو غير جائز (الرابع) أنه لما كان قوله والعمرة لله معناه والعمرة عبادة لله وجب أن يكون العمرة مأموراً بها لقوله تعالى وما أمر إلا

وإدعاء أن الأمر باتمامهما أمر بإنشائهما تامين كاملين حسبما تقتضيه قراءة وأقيموا الحج والعمرة وإن الأمر للوجوب مالم يدل على خلافه دليل مما لا سداد له ضرورة أن ليس البيان مقصوداً على أفعال الحج المفروض حتى يتصور ذلك بل الحق أن تلك القراءة أيضاً محمولة على المشهورة ناطقة بوجوب إقامة أفعالهما كما ينبغي من غير تعرض لحالهما في أنفسهما فالعني أكملوا أركانهما وشرائطهما وسائر أفعالهما المعروفة شرعاً لوجه الله تعالى من غير إخلال منكم بشيء منها هذا وقد قيل اتمامهما أن تحرم بهما من ديرة أهلك روى ذلك عن علي وابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم

ليعبدوا الله والامر للوجوب وحينئذ يحصل المقصود (الحجة الثانية) في وجوب العمرة
ان قوله تعالى يوم الحج الاكبر يدل على وجوب حج أصغر على ما عليه حقيقة أفعل وما ذاك
الا العمرة بالاتفاق واذا ثبت ان العمرة حج وجب أن تكون واجبة لقوله تعالى وأتموا الحج
ولقوله ولله على الناس حج البيت (الحجة الثالثة) في المسئلة أحاديث منها ما أورده ابن
الجوزي في المتفق بين الصحيحين أن جبريل عليه السلام سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن الاسلام فقال أن تشهد أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله وأن تقيم الصلاة وتؤتي
الزكاة وتصوم رمضان وتحج وتعتقر وروى النعمان بن سالم عن عمر بن أوس عن أبي رزين
أنه سأل النبي عليه الصلاة والسلام فقال ان أبي شيخ كفى أدرك الاسلام ولا يستطيع
الحج والعمرة ولا الظعن فقال عليه الصلاة والسلام حج عن أبيك واعتقر فامر بهما والامر
للو وجوب ومنها ما روى ابن سيرين عن زيد بن ثابت أنه عليه الصلاة والسلام قال الحج
والعمرة فرضان لا يضرك بايهما بدأت ومنهما ما روت عائشة رضي الله عنها بنت طلحة عن
عائشة أم المؤمنين قالت قلت يا رسول الله هل على النساء جهاد فقال عليه الصلاة والسلام
عليهن جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة (الحجة الرابعة) في وجوب العمرة قال
الشافعي رضي الله عنه اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم قبل الحج ولولم تكن العمرة واجبة
لكان الاشبه أن يسادر الى الحج الذي هو واجب وحجة من قال العمرة ليست واجبة
وجوه (الحجة الاولى) قصة الاعرابي الذي سأل الرسول عليه الصلاة والسلام عن أركان
الاسلام فعلمه الصلاة والزكاة والحج والصوم فقال الاعرابي هل على غير هذا قال لا
الا أن تطوع فقال الاعرابي لا أزيد على هذا ولا أنقص فقال عليه الصلاة والسلام أفلح
الاعرابي ان صدق وقال عليه الصلاة والسلام بني الاسلام على خمس شهادة أن لا اله الا
الله وأن محمداً رسول الله واقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت وقال عليه
الصلاة والسلام صلوا خمسكم وزكوا أموالكم وجوا بيتكم تدخلوا جنة ربكم فهذه
أخبار مشهورة كالتواتر فلا يجوز الزيادة عليها ولا ردّها وعن محمد بن المنكدر عن جابر
ابن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن العمرة أواجبة هي أم لا فقال لا وان
تعتقر خير لك وعن معاوية الضرير عن أبي صالح الخنفي عن أبي هريرة رضي الله عنه ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال الحج جهاد والعمرة تطوع (والجواب) من وجوه (أحدها)
ان ما ذكرتم أخبار آحاد فلا تعارض القرآن (وثانيها) لعل العمرة ما كانت واجبة عند
ما ذكر الرسول عليه الصلاة والسلام تلك الأحاديث ثم نزل بعدها قوله وأتموا الحج
والعمرة لله وهذا هو الاقرب لان هذه الآية إنما نزلت في السنة السابعة من الهجرة
(وثالثها) ان قصة الاعرابي مشتملة على ذكر الحج وليس فيها بيان تفصيل الحج وقد بينا
ان العمرة حج لانها هي الحج الاصغر فلا تكون هي منافية لوجوب العمرة وأما حديث
محمد بن المنكدر فقالوا رواية حجاج بن أرطاة وهو ضعيف (المسئلة الثالثة) اعلم أن الحج

على ثلاثة أقسام الافراد والقران والتمتع فالافراد أن يحج ثم بعد الفراغ منه يعتمر من أدنى الحل أو يعتمر قبل أشهر الحج ثم يحج في تلك السنة والقران أن يحرم بالحج والعمرة معافى أشهر الحج بأن ينويهما بقلبه وكذلك لو أحرم بالعمرة في أشهر الحج ثم قبل الطواف ادخل عليها الحج بصيرقارنا والتمتع هو أن يحرم بالعمرة في أشهر الحج ويأتي بأعمالها ثم يحج في هذه السنة وانما سمي تمتعا لانه يستمتع بمحظورات الاحرام بعد التحلل عن العمرة قبل أن يحرم بالحج اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في الافضل من هذه الثلاثة فقال الشافعي رضي الله عنه أفضلها الافراد ثم التمتع ثم القران وقال في اختلاف الحديث التمتع أفضل من الافراد وبه قال مالك رضي الله عنه وقال أبو حنيفة رضي الله عنه القران أفضل ثم الافراد ثم التمتع وهو قول المزني وأبي اسحق والمروزي من أصحابنا وقال أبو يوسف ومحمد القران أفضل ثم التمتع ثم الافراد حجة الشافعي رضي الله عنه في أن الافراد أفضل من وجوه (الاول) التمسك بقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله والاستدلال به من ثلاثة أوجه (الاول) ان الآية اقتضت عطف العمرة على الحج والعطف يستدعي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه والمغايرة لا تحصل الا عند الافراد فاما عند القران فالوجود شيء واحد وهو حج وعمرة وذلك مانع من صحة العطف (الثاني) قوله وأتموا الحج والعمرة لله يقتضي الافراد بدليل انه قال تعالى فان أحصرتم فما استيسر من الهدى والقارن يلزمه هديان عند الحصر وأيضا انه تعالى أوجب على الخلق عند الاداء فدية واحدة والقارن يلزمه فديتان عند الحصر (الثالث) هذه الآية تدل على وجوب الاتمام والاتمام لا يحصل الا عند الافراد ويدل عليه وجهان (الاول) ان السفر مقصود في الحج بدليل ان من أوصى بأن يحج عنه فانه يحج من وطنه ولولا أن السفر مقصود في الحج لكان يحج عنه من أدنى المواقيت ويدل عليه أيضا أنهم قالوا لو نذر أن يحج ماشيا وحج راكبا يلزمه دم فثبت أن السفر مقصود والقران يقتضي تقليل السفر لان بسببه يصير السفر ان سفرا واحدا فثبت أن الاتمام لا يحصل الا بالافراد (الثاني) ان الحج لا معنى له الا زيارة بقاع مكرمة ومشاهد مشرفة والحاج زائر الله والله تعالى مزوره ولا شك انه كلما كانت الزيارة والخدمة أكثر كان موقعها عند المخدم أعظم وعند القران تنقلب الزيارتان زيارة واحدة بل الحق أن جملة أنواع الطاعات في الحج وفي العمرة تكرر عند الافراد وتصير واحدة عند القران فثبت أن الافراد أقرب الى التمام فكان الافراد ان لم يكن واجبا عليكم بحكم هذه الآية فلا أقل من كونه أفضل (الحجة الثانية) في بيان ان الافراد أفضل ان الافراد يقتضي كونه آتيا بالحج مرة ثم بالعمرة بعد ذلك فتكون الاعمال الشاقة في الافراد أكثر فوجب أن يكون أفضل لقوله عليه السلام أفضل الاعمال أحمرها أي أشقها (الحجة الثالثة) انه عليه السلام كان مفردا فوجب أن يكون الافراد أفضل أما قولنا انه كان مفردا فاعلم ان الصحابة اختلفت رواياتهم في هذا المعنى فروى مسلم في صحيحه

عن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم أفرد بالحج وروى جابر وابن عمر انه أفرد وأما أنس فقد روى عنه انه قال كنت واقفا عند جران ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان لعابها يسيل على كتفي فسمعتة يقول لبيك بحج وعمره معائم الشافعي رضي الله عنه رجع رواية عائشة رضي الله عنها وجابر وابن عمر على رواية أنس من وجوه (أحدها) بحال الرواية أما عائشة فلانها كانت عالة ومع علمها كانت أشد الناس التصاقا برسول الله صلى الله عليه وسلم وأشد الناس وقوفا على أحواله وأما جابر فانه كان أقدم صحبة للرسول صلى الله عليه وسلم من أنس وإن أنسا كان صغيرا في ذلك الوقت قليل العلم وأما ابن عمر فانه كان مع فقهه أقرب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من غيره لان أخته حفصة كانت زوجة النبي صلى الله عليه وسلم (والثاني) أن عدم القران متأكد بالاستصحاب (والثالث) ان الافراد يقتضي تكثير العبادة والقران يقتضي تقليلها فكان الحاق الافراد بالنبي عليه الصلاة والسلام أولى واذا ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم كان مفردا وجب أن يكون الافراد أفضل لانه عليه الصلاة والسلام كان يختار الأفضل لنفسه ولانه قال خذوا عني مناسككم أي تعلموا مني (الحجة الرابعة) ان الافراد يقتضي تكثير العبادة والقران يقتضي تقليلها فكان الاول أولى لان المقصود من خلق الجن والانس هو العبادة وكما كان أفضى الى تكثير العبادة كان أفضل حجة أبي حنيفة رضي الله عنه من وجوه (الحجة الاولى) التمسك بقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وهذا اللفظ يحتمل أن يكون المراد منه ايجاب كل واحد منهما أو يكون المراد منه ايجاب الجمع بينهما على سبيل التمام فلو حملناه على الاول لا يفيد الثاني ولو حملناه على الثاني أفاد الاول فكان الثاني أكثر فائدة فوجب حمل اللفظ عليه لان الاول حمل كلام الله على ما يكون أكثر فائدة (الحجة الثانية) ان القران جمع بين النسكين فوجب أن يكون أفضل من الايتان بنسك واحد (الحجة الثالثة) ان في القران مسارعة الى النسكين وفي الافراد ترك مسارعة الى أحد النسكين فوجب أن يكون القران أفضل لقوله وسارعوا (والجواب عن الاول) اننا نرى أن هذه الآية تدل من ثلاثة أوجه دلالة ما هو أكثر فائدة على الافراد وأما ما ذكرتموه فمجرد حسن ظن حيث قلتم حمل اللفظ على ما هو أكثر فائدة أولى واذا كان كذلك كان الترجيح لقولنا (والجواب عن الثاني والثالث) أن كل ما يفعله القارن يفعله المفرد أيضا الا ان القران كانه حيلة في استعاط الطاعة فينتهي الامر فيه أن يكون مرخصا فيه فاما أن يكون أفضل فلا وبالحجة فالشافعي رضي الله عنه لا يقول ان الحجة المفردة بلاعمة أفضل من الحجة المقرونة لكنه يقول من أتى بالحج في وقته ثم بالعمرة في وقتها فجمع هذين الامرين أفضل من الايتان بالحجة المقرونة (المسئلة الرابعة) في تفسير الاتمام في قوله وأتموا الحج والعمرة لله وفيه وجوه (أحدها) روى عن علي وابن مسعود أن اتمامهما ان يحرم من دويرة أهله (وثانيها) قال أبو مسلم المعنى أن من نوى الحج والعمرة لله وجب عليه

الانتماء قال ويدل على صحة هذا التأويل أن هذه الآية إنما نزلت بعد أن منع الكفار النبي صلى الله عليه وسلم في السنة الماضية عن الحج والعمرة فالله تعالى أمر رسوله في هذه الآية أن لا يرجع حتى يتم هذا الفرض ويحصل من هذا التأويل فائدة فقهية وهي أن تطوع الحج والعمرة كفر ضيها في وجوب الانتماء (وثالثها) قال الأصم إن الله تعالى فرض الحج والعمرة ثم أمر عباده أن يتموا الآداب المعتبرة وذكر الشيخ الإمام أبو حامد الغزالي رحمه الله في كتاب الاحياء ما يتعلق بهذا الباب فقال الامور المعتبرة قبل الخروج الى الاحرام ثمانية (الاول) في المال فينبغي أن يبدأ بالتوبة ورد المظالم وقضاء الديون واعداد النفقة لكل من تلزمه نفقته الى وقت الرجوع ويرد ما عنده من الودائع ويستحب من المال الطيب الحلال ما يكفيه لذهابه واياه من غير تقير بل على وجه يمكنه مع التوسع في الزاد والرفق بالفقراء ويتصدق بشيء قبل خروجه ويشتري لنفسه دابة قوية على الحمل أو يكثرها فان اكترها فليظهر للمكاري كل ما يحصل رضاه فيه (الثاني) في الرفيق فينبغي أن يلتصق رفيقا صالحا للخير معينا محبا عليه ان نسي ذكره وان ذكر ساعده وان جبن شجعه وان عجز قواه وان ضاق صدره صبره وأما الاخوان والرفقاء المقيمون فيودعهم ويلتمس ادعيتهم فان الله تعالى جعل في دعائهم خيرا والسنة في الوداع أن يقول استودع الله دينك وأمانتك وخواتيم عملك (الثالثة) في الخروج من الدار فاذا هم بالخروج صلى ركعتين يقرأ في الاولى بعد الفاتحة قل يا أيها الكافرون وفي الثانية الاخلاص وبعد الفراغ يتضرع الى الله بالاخلاص (الرابعة) اذا حصل على باب الدار قال بسم الله توكلت على الله لاهول ولا قوة الا بالله وكلما كانت الدعوات أزيد كانت أولى (الخامسة) في الركوب فاذا ركب الراحلة قال بسم الله وبالله والله أكبر توكلت على الله لاهول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن سبحانه الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين وانا الى ربنا لمنقلبون (السادسة) في النزول والسنة أن يكون أكثر سيره بالليل ولا ينزل حتى يحصى النهار واذا نزل صلى ركعتين ودعا الله كثيرا (السابعة) ان قصده عدوا وسبع في ليل أو نهار فليقرأ آية الكرسي وشهد الله والاخلاص والمعوذتين ويقول تحصنت بالله العظيم واستعنت بالحي الذي لا يموت (الثامنة) مهما علا شرفا من الارض في الطريق فيستحب أن يكبر ثلاثا (التاسعة) أن لا يكون هذا السفر مشوبا بشيء من أثر الاغراض العاجلة كالتيجارة وغيرها (العاشرة) أن يصون الانسان لسانه عن الرفث والفسوق والجدال ثم بعد الاتيان بهذه المقدمات يأتي بجميع أركان الحج على الوجه الاصح الاقرب الى موافقة الكتاب والسنة ويكون غرضه في كل هذه الامور ابتغاء مرضاة الله تعالى فقله وأتموا الحج والعمرة كلمة شاملة جامعة لهذه المعاني فاذا أتى العبد بالحج على هذا الوجه كان متعاملا ابراهيم حيث قال تعالى واذا بتلي ابراهيم ربه بكلمات فأتهم (الوجه الرابع) في تفسير قوله تعالى

وقيل ان تفرد لكل واحد منهما * ٢٣٣ * سقرا كما قال أحمد حجة كوفية وعمره كوفية أفضل وقيل

هو جعل نفقة تهما حلالا
وقيل ان تخلصوهما للعبادة
ولا تشوبوهما بشيء
من الاغراض الدنيوية
وأيا ما كان فلا تعرض
في الآية الكريمة
لوجوب العمرة أصلا
وأما ما روى أن ابن
عباس رضي الله عنه
قال ان العمرة لقرينة
الحج وقول عمر رضي الله
عنه هديت لسنة
نبيك حين قال له رجل
وجدت الحج والعمرة
مكتوبين على أهلات
بهما وفي رواية فأهلت
بهما جميعا فبمعزل من
افادة الوجوب مع
كونه معارضا بما روى
عن جابر أنه قال يا رسول الله
العمرة واجبة مثل الحج
قال لا ولكن أن تعتمر
خير لك وبقوله عليه
السلام الحج جهاد
والعمرة تطوع
فتدبر (فان أحصرتم)
أي منعتهم من الحج يقال
حصره العدو وأحصره
إذا حبسه ومنعه من
المضي لوجهه مثل
صدده وأصدده والمراد
منع العدو عند مالك
والشافعي رضي الله عنهما لقوله تعالى فاذا أتمتم ولزوله في الحديثية

وأتموا الحج والعمرة لله أن المراد أفردوا كل واحد منهما بسفر وهذا تأويل من قال بالافراد
وقد بيناه بالدليل وهذا التأويل يروى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه وقد يروى مرفوعا
عن أبي هريرة وكان عمر يترك القرآن والتمتع ويذكر أن ذلك أتم للحج والعمرة وان يعتمر في غير
شهور الحج فان الله تعالى يقول الحج أشهر معلومات وروى نافع عن ابن عمر أنه قال فرقوا
بين حجكم وعماركم (المسئلة الخامسة) قرأ نافع وابن عامر وابن كثير وأبو عمرو وأبو بكر عن
عاصم الحج بفتح الخاء في كل القرآن وهي لغة الجاهل وقراءته والكسائي وحفص عن
عاصم بالكسر في آل عمران قال الكسائي وهما لغتان بمعنى واحد كرطل ورطل وقيل
بالفتح المصدر بالكسر الاسم * وقوله تعالى فان أحصرتم قال أحمد بن يحيى أصل الحصر
والاحصار الحبس ومنه يقال للذي لا يروح بسره حصر لانه حبس نفسه عن البوح
والحصر احتباس الغائط والحصر الملك لانه كالحبوس بين الحجاب وفي شعر لبيد
جن لدى باب الحصر قيام * والحصر معروف سمي به لانضمام بعض أجزائه الى بعض
تشبيهها باحتباس الشيء مع غيره اذا عرفت هذا فنقول اتفقوا على أن لفظ الحصر مخصوص
بمنع العدو اذا منعه عن مراده وضيق عليه اما لفظ الاحصار فقد اختلفوا فيه على ثلاثة
أقوال (الاول) وهو اختيار أبي عبيدة وابن السكيت والزجاج وابن قتيبة وأكثر أهل
اللغة أنه مختص بالمرض قال ابن السكيت يقال أحصره المرض اذا منعه من السفر وقال
ثعلب في فصح الكلام أحصر بالمرض وحصر بالعدو (والقول الثاني) أن لفظ الاحصار
يفيد الحبس والمنع سواء كان بسبب العدو أو بسبب المرض وهو قول الفراء (والقول
الثالث) أنه مختص بالمنع الحاصل من جهة العدو وهو قول الشافعي رضي الله عنه وهو
المروى عن ابن عباس وابن عمر فانهما قال لا حصر الا حصر العدو وأكثر أهل اللغة
يردون هذا القول على الشافعي رضي الله عنه وفائدة هذا البحث تظهر في مسألة فقهية
وهي انهم اتفقوا على أن حكم الاحصار عند حبس العدو ثابت وهل يثبت بسبب المرض
وسائر الموانع قال أبو حنيفة رضي الله عنه يثبت وقال الشافعي لا يثبت وحجة أبي حنيفة
ظاهرة على مذهب أهل اللغة وذلك لان أهل اللغة رجلان (أحدهما) الذين قالوا
الاحصار مختص بالحبس الحاصل بسبب المرض فقط وعلى هذا المذهب تكون هذه الآية
نصا صريحا في أن احصار المرض يفيد هذا الحكم (والثاني) الذين قالوا الاحصار اسم
لمطلق الحبس سواء كان حاصلا بسبب المرض أو بسبب العدو وعلى هذا القول حجة أبي
حنيفة تكون ظاهرة أيضا لان الله تعالى علق الحكم على مسمى الاحصار فوجب أن
يكون الحكم ثابتا عند حصول الاحصار سواء حصل بالعدو أو بالمرض وأما على القول
الثالث وهو أن الاحصار اسم للمنع الحاصل بالعدو فهذا القول باطل باتفاق أهل اللغة
وبتقدير ثبوته فمحن نفيس المرض على العدو بجماع دفع الخرج وهذا قياس جلي ظاهر
فهذا تقرير قول أبي حنيفة رضي الله عنه وهو ظاهر قوي وأما تقرير مذهب الشافعي

رضي الله عنه فهو أنا ندعى أن المراد بالاحصار في هذه الآية منع العدو فقط والروايات المنقولة عن أهل اللغة معارضة بالروايات المنقولة عن ابن عباس وابن عمر ولا شك أن قولهما أولى لتقدمهما على هؤلاء الأذني في معرفة اللغة وفي معرفة تفسير القرآن ثم أنا بعد ذلك نوكد هذا القول بوجوه من الدلائل (اللمحة الأولى) أن الاحصار أفعال من الحصر والأفعال تارة يجيء بمعنى التعدية نحو ذهب زيد واذهبت أنا ويجيء بمعنى صار ذا كذا نحو أغدا البعير إذا صار ذا غدة وأجرب الرجل إذا صار ذا بيل جربي ويجيء بمعنى وجدته بصفة كذا نحو أجدت الرجل أي وجدته محمودا والاحصار لا يمكن أن يكون للتعدية فوجب إعماله على الصيرورة أو على الوجدان والمعنى أنهم صاروا محصورين أو وجدوا محصورين ثم إن أهل اللغة اتفقوا على أن المحصور هو الممنوع بالعدو ولا بالمرض فوجب أن يكون معنى الاحصار هو أنهم صاروا ممنوعين بالعدو أو وجدوا ممنوعين بالعدو وذلك يؤكد مذهبنا (اللمحة الثانية) أن الحصر عبارة عن المنع وإنما يقال للإنسان أنه ممنوع من فعله ومحجوس عن مراده إذا كان قادرا على ذلك الفعل متمكنا منه ثم إنه ممنوع مانع عنه والقدرة عبارة عن الكيفية الحاصلة بسبب اعتدال المزاج وسلامة الأعضاء وذلك مفقود في حق المريض فهو غير قادر البتة على الفعل فيستحيل الحكم عليه بأنه ممنوع لأن حالة الحكم على المانع تستدعي حصول المقتضى أما إذا كان ممنوعا بالعدو فهمنا القدرة على الفعل حاصلة إلا أنه تعذر الفعل لأجل مدافعة العدو فصح فهمنا أن يقال إنه ممنوع من الفعل فثبت أن لفظة الاحصار حقيقة في العدو ولا يمكن أن تكون حقيقة في المرض (اللمحة الثالثة) أن معنى قوله أحصرتم أي حبستم ومنعتم والحبس لا بدله من حابس والمنع لا بدله من مانع ويمتنع وصف المرض بكونه حابسا وما نعالان الحبس والمنع فعل وإضافة الفعل إلى المرض محال عقلا لأن المرض عرض لا يبق زمانين فكيف يكون فاعلا وحابسا وما نعا ما وصف العدو بأنه حابس وما نعا فوصف حقيقي وحل الكلام على حقيقته أولى من جملة على مجازة (اللمحة الرابعة) أن الاحصار مشتق من الحصر ولفظ الحصر لا إشعار فيه بالمرض فلفظ الاحصار وجب أن يكون خاليا عن الإشعار بالمرض قياسا على جميع الالفاظ المشتقة (اللمحة الخامسة) أنه تعالى قال بعد هذه الآية فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه فحطه عليه المريض فلو كان المحصر هو المريض أو من يكون المريض داخلا فيه لكان هذا عطف الشئ على نفسه فإن قيل إنه خص هذا المرض بالذكر لأن له حكما خاصا وهو خلق الرأس فصار تقدير الآية أن منعتم بمرض تحلاتم بدم وان تأذى رأسكم بمرض حلقتكم وكفرتم قلنا هذا وإن كان حسنا لهذا الغرض إلا أنه مع ذلك يلزم عطف الشئ على نفسه أما إذا لم يكن المحصر مفسرا بالمريض لم يلزم عطف الشئ على نفسه فكان حمل المحصر على غير المريض يوجب خلوا الكلام عن هذا الاستدلال فكان ذلك أولى (اللمحة السادسة) قال تعالى في آخر الآية فإذا أمنتهم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج

ولقول ابن عباس
لا حصر إلا حصر العدو
وكل منع من عدو
أو مرض أو غيرهما
عند أبي حنيفة رضي الله
عنه لما روى عن النبي
صلى الله عليه وسلم
من كسر أو عرج
فعليه الحج من قابل

ولفظ الامن انما يستعمل في الخوف من العدو ولا في المرض فانه يقال في المرض شفي وعفي ولا يقال امن فان قيل لانسلم أن لفظ الامن لا يستعمل الا في الخوف فانه يقال امن المريض من الهلاك وأيضا خصوص آخر الآية لا يقدح في عموم أولها قلنا لفظ الامن اذا كان مطلقا غير مقيد فانه لا يفيد الا الامن من العدو وقوله خصوص آخر الآية لا يمنع من عموم أولها قلنا بل يوجب لان قوله فاذا أمنتكم ليس فيه بيان أنه حصل الامن مماذا فلا بد وأن يكون المراد حصول الامن من شيء تقدم ذكره والذي تقدم ذكره هو الاحصار فصار التقدير فاذا أمنتكم من ذلك الاحصار ولما ثبت أن لفظ الامن لا يطلق الا في حق العدو وجب أن يكون المراد من هذا الاحصار منع العدو وثبت بهذه الدلائل أن الاحصار المذكور في الآية هو منع العدو فقط أما قول من قال انه منع المرض صاحبه خاصة فهو باطل بهذه الدلائل وفيه دليل آخر وهو أن المفسرين أجمعوا على أن سبب نزول هذه الآية أن الكفار أحصروا النبي صلى الله عليه وسلم بالجديية والناس وان اختلفوا في أن الآية النازلة في سبب هل تناول غير ذلك السبب لأنهم اتفقوا على أنه لا يجوز أن يكون ذلك السبب خارجا عنه فلو كان الاحصار اسما لمنع المرض لكان سبب نزول الآية خارجا عنها وذلك باطل بالاجماع ثبت بما ذكرنا أن الاحصار في هذه الآية عبارة عن منع العدو واثبت هذا فنقول لا يمكن قياس منع المرض عليه وبيانه من وجهين (الاول) أن كلمة ان شرط عند أهل اللغة وحكم الشرط انتفاء المشروط عند انتفائه ظاهر فهذا يقتضي أن لا يثبت الحكم الا في الاحصار الذي دلت الآية عليه فلو أثبتنا هذا الحكم في غيره قياسا كان ذلك نسخا للنص بالقياس وهو غير جائز (الوجه الثاني) أن الاحرام شرع لازم لا يحتمل النسخ قصدا ألا ترى أنه اذا جامع أمراته حتى فسد جده لم يخرج من احرامه وكذلك لو فاته الحج حتى لزمه القضاء والمرض ليس كالعدو ولان المريض لا يستفيد بتخلله ورجوعه أمنا من مرضه أما المحصر بالعدو فانه خائف من القتل ان أقام فاذا رجع فقد تخلص من خوف القتل فهذا ما عندي في هذه المسئلة على ما يليق بالتفسير * أما قوله تعالى فما استيسر من الهدى ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال القفال رحمه الله في الآية اضمار والتقدير فاحللتهم فما استيسر وهو كقوله فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر أي فافطر فعدة وفيها اضمار آخر وذلك لان قوله فما استيسر من الهدى كلام غير تام لا بد فيه من اضمار ثم فيه احتمالان (أحدهما) أن يقال محل ما رفع والتقدير فواجب عليكم ما استيسر (والثاني) قال الفراء لو نصبت على معنى اهدوا ما تيسر كان صوابا وأكثر ما جاء في القرآن من أشباهه مرفوع (المسئلة الثانية) استيسر بمعنى تيسر ومثله استعظم أي تعظم واستكبر أي تكبر واستصعب أي تصعب (المسئلة الثالثة) الهدى جمع هدية كما تقول تمر وتمر قال أحمد بن يحيى أهل الحجاز يخففون الهدى وتيمم ثقله فيقولون هدية وهدى ومطية ومطى قال الشاعر

(فما استيسر من الهدى)
أي فعليكم أو قالوا يجب
ما استيسر أو فاهدوا
ما استيسر والمعنى أن
المحرم اذا أحصر وأراد
أن يتحلل تحلل بذبح
هدى تيسر عليه من
بدنه أو بقرة أو شاة
حيث أحصر عند الأكثر
وعندنا يبعث به الى الحرم
ويجعل للمبعوث بيده
يوم أما فاذا جاء اليوم
وظن أنه ذبح تحلل لقوله
تعالى

(ولا تحلقوا رؤسكم حتى

يلغ الهدى محله)
 أى لا تحلقوا حتى تعلموا
 أن الهدى المبعوث الى
 الحرم بلغ مكانه الذى
 يجب أن يخر فيه وحل
 الاولون بلوغ الهدى
 محله على ذبحه حيث
 يحل ذبحه فيه حلا كان
 أو حرما ومرجعهم
 فى ذلك ان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ذبح
 طم الحديبية بها وهى
 من الحل قلنا كان محصر
 عليه الصلاة والسلام
 طرف الحديبية الذى
 الى أسفل مكة وهو
 من الحرم وعن الزهرى
 أن رسول الله صلى الله
 عليه وسلم نحر هديه
 فى الحرم وقال الواقدي
 الحديبية هى طرف الحرم
 على تسعة أميال من مكة
 والحل بالكسر يطلق على
 المكان والزمان والهدى
 جمع هدية كجدى وجدبة
 وقرى من الهدى جمع
 هدية كطى ومطبة

حلفت برب مكة والمصلى * واعتاق الهدى مقلدات

ومعنى الهدى ما يهدى الى بيت الله عز وجل تقر باليه بمنزلة الهدية يهديها الانسان الى
 غيره تقر باليه ثم قال على وابن عباس والحسن وقناة الهدى أعلاء بدنه وأوسطه بقرة
 وأخسه شاة فعليه ما ييسر من هذه الاجناس (المسئلة الرابعة) المحصر اذا كان عالما
 بالهدى هل له بدل ينقل اليه للشافعى رضى الله عنه فيه قولان (أحدهما) لا بدله
 ويكون الهدى فى ذمته أبدا وبه قال أبو حنيفة رضى الله عنه والحنابلة فيه أنه تعالى أوجب
 على المحصر الهدى على التعيين وما أثبت له بدلا (والثانى) أنه لا بد له من نقل البدن وهو قول
 أحمد فاذا قلنا بالاول الاول هل له أن يتحلل فى الحال أو يقيم على احرامه فيه قولان
 (أحدهما) أنه يقيم على احرامه حتى يجده وهو قول أبي حنيفة وبدل عليه ظاهر الآية
 (والثانى) أن يتحلل فى الحال للمثقة وهو الأصح فاذا قلنا بالقول الثانى ففيه اختلافات
 كثيرة وأقربها أن يقال يقوم الهدى بالدرهم ويشترى بها طعام ويؤدى وبما قلنا ذلك
 لانه أقرب الى الهدى (المسئلة الخامسة) المحصر اذا أراد التحلل وذبح وجب أن ينوى
 التحلل عند الذبح ولا يتحلل البتة قبل الذبح (المسئلة السادسة) اختلفوا فى العمرة
 فأكثر الفقهاء قالوا حكمها فى الاحصار كحكم الحج وعن ابن سيرين أنه لا احصار فيه لانه
 غير موقت وهذا باطل لان قوله تعالى فان أحصرتم مذكور عقيب الحج والعمرة فكان
 عائدا اليهما أما قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله ففيه مسائل (المسئلة
 الاولى) فى الآية حذف لان الرجل لا يتحلل بلوغ الهدى محله بل لا يحصل التحلل الا
 بالنحر فتقدير الآية حتى يبلغ الهدى محله ونحر فاذا نحر فاحلقوا (المسئلة الثانية) قال
 الشافعى رضى الله عنه يجوز ارافة دم الاحصار لافى الحرم بل حيث حبس وقال أبو حنيفة
 رضى الله عنه لا يجوز ذلك لافى الحرم ومنشأ الخلاف البحث فى تفسير هذه الآية فقال
 الشافعى رضى الله عنه المحل فى هذه الآية اسم الزمان الذى يحصل فيه التحلل وقال أبو
 حنيفة انه اسم للمكان * حجة الشافعى رضى الله عنه من وجوه (الاول) أنه عليه السلام
 أحصر بالحديبه ونحر بها والحديبية ليست من الحرم قال أصحاب أبي حنيفة انه اسم
 أحصر فى طرف الحديبية الذى هو أسفل مكة وهو من الحرم قال الواقدي الحديبية على
 طرف الحرم على تسعة أميال من مكة أجاب الفقهاء رجه الله فى تفسيره عن هذا السؤال
 فقال الدليل على أن نحر ذلك الهدى ما وقع فى الحرم قوله تعالى هم الذين كفروا وصدوكم
 عن المسجد الحرام والهدى معكوفان يبلغ محله فبين تعالى أن الكفار منعوا النبي صلى
 الله عليه وسلم عن ابلاغ الهدى محله الذى كان يريد فدل هذا على أنهم نحر ذلك الهدى
 فى غير الحرم (الحجة الثانية) ان المحصر سواء كان فى الحل أو فى الحرم فهو مأثور نحر
 الهدى فوجب أن يتمكن فى الحل والحرم من نحر الهدى (بيان المقام الاول) أن قوله فان
 أحصرتم يتناول كل من كان محصرًا سواء كان فى الحل أو فى الحرم وقوله بعد ذلك فما

استيسر من الهدى معناه فما استيسر من الهدى نحره واجب أو معناه فأنحروا ما استيسر
 من الهدى وعلى التقديرين ثبت أن هذه الآية دالة على أن نحر الهدى واجب على
 المحصر سواء كان محصرا في الحل أو في الحرم وإذا ثبت هذا وجب أن يكون له الذبح
 في الحل والحرم لأن المكلف بالشئ أول درجاته أن يجوز له فعل المأمور به وإذا كان
 كذلك وجب أن يكون المحصر قادرا على اراقة الدم حيث أحصر (الحجة الثالثة) أن الله
 سبحانه إنما مكن المحصر من التحلل بالذبح ليتمكن من تخليص النفس عن خوف العدو
 في الحال فلم يلزم الجزاء في الحرم وما لم يحصل النحر لا يحصل التحلل بدلالة الآية فعلى هذا
 التقدير وجب أن لا يحصل التحلل في الحال وذلك يناقض ما هو المقصود من شرع هذا
 الحكم ولأن الموصل للنحر إلى الحرم أن كان هو فقد نفي الخوف وكيف يؤمن بهذا الفعل
 مع قيام الخوف وإن كان غيره فقد لا يجد ذلك الغير فإذا يفعل حجة أبي حنيفة رضي الله
 عنه من وجوه (الاول) أن المحل بكسر عين الفعل عبارة عن المكان كالمسجد والمجلس
 فقوله حتى يبلغ الهدى محله يدل على أنه غير بالغ في الحال إلى مكان الحل وهو عندكم بالغ
 محله في الحال (جوابه) المحل عبارة عن الزمان وإن من المشهور أن محل الدين هو وقت
 وجوبه (الثاني) هب أن لفظ المحل يحتمل المكان والزمان لأن الله تعالى أزال هذا
 الاحتمال بقوله ثم محلها إلى البيت العتيق وفي قوله هديا بالغ الكعبة ولا شك أن المراد منه
 الحرم فإن البيت عينه لا يراق فيه الدماء (جوابه) قال الشافعي رضي الله عنه كل ما وجب
 على المحرم في ماله من بدنة وجرأ هدى فلا يجزئ إلا في الحرم لمساكين أهله إلا في موضعين
 (أحدهما) من ساق هديا فغطب في طريقه ذبحه وخلي بينه وبين المساكين (والثاني) دم
 المحصر بالعدو فإنه ينحر حيث حبس فلا يأت التي ذكرتموها في سائر الدماء فلم قلتم إنها
 تناول هذه الصورة قالوا الهدى سمي هديا لأنه جار مجرى الهدية التي يبعثها
 العبد إلى ربه والهدية لا تكون هدية إلا إذا بعثها المهدى إلى دار المهدى إليه وهذا
 المعنى لا يتصور إلا بجعل موضع الهدى هو الحرم (جوابه) هذا التمسك بالاسم ثم هو محمول
 على الأفضل عند القدرة (الرابع) أن سائر دماء الحج كلها قريبة كانت أو كفارة لا تصح
 إلا في الحرم فكذا هذا (جوابه) أن هذا الدم إنما وجب لازالة الخوف وزوال الخوف
 إنما يحصل إذا قدر عليه حيث أحصر ما لو وجب إرساله إلى الحرم لا يحصل هذا المقصود
 وهذا المعنى غير موجود في سائر الدماء فظهر الفرق (المسئلة الثالثة) هذه الآية دالة على
 أنه لا ينبغي لهم أن يحلوا فيحلوا رؤسهم إلا بعد تقديم ما استيسر من الهدى كما أنه أمرهم
 أن لا يبنوا جوار الرسول إلا بعد تقديم الصدقة * قوله تعالى (فمن كان منكم مريضا أو به
 أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك فإذا أمتهم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما
 استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتكم تلك عشرة كاملة
 ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام واتقوا الله واعلموا أن الله شديد العقاب) فيه

مسائل (المسئلة الاولى) قال ابن عباس نزلت هذه الآية في كعب بن عجرة قال كعب مربي رسول الله صلى الله عليه وسلم زمن الحديبية وكان في شعر رأسى كثير من القمل والصيبان وهو ينثر على وجهى فقال عليه السلام تؤذيك هوام رأسك قلت نعم يا رسول الله قال احلق رأسك فأنزل الله تعالى هذه الآية والمقصود منها أن المحرم اذا تأذى بالمرض أو بهوام رأسه أباح له المداواة والحلق بشرط الفدية والله أعلم (المسئلة الثانية) ففدية رفع لانه مبتدأ خبره محذوف والتقدير فعليه فدية وأيضاً فيه ضمائر آخر والتقدير فخلق فعليه فدية (المسئلة الثالثة) قال بعضهم هذه الآية مختصة بالمحصر وذلك لان قبل بلوغ الهدى محله ربما لحقه مرض أو أذى في رأسه ان صبر فالله أذن له في ذلك بشرط بذل الفدية وقال آخرون بل الكلام مستأنف لكل محرم لحقه المرض في بدنه فاحتاج الى علاج أولحقه أذى في رأسه فاحتاج الى الحلق فبين الله تعالى أن له ذلك وبين ما يجب عليه من الفدية اذا عرفت هذا فنقول المرض قد يحوج الى اللباس فتكون الرخصة في اللباس كالرخصة في الحلق وقد يكون ذلك بغير المرض من شدة البرد وما شاكله فأباح له بشرط الفدية وقد يحتاج أيضاً الى استعمال الطيب في كثير من الامراض فيكون الحكم فيه ذلك وأما من يكون به اذى من رأسه فقد يكون ذلك بسبب القمل والصيبان وقد يكون بسبب الصداغ وقد يكون عند الخوف من حدوث مرض أو ألم وبالجمله فهذا الحكم عام في جميع محظورات الحج (المسئلة الرابعة) اختلفوا في أنه هل يقدم الفدية ثم يترخص أو يؤخر الفدية عن الترخص والذي يقتضيه الظاهر أنه يؤخر الفدية عن الترخص لان الاقدام على الترخص كالعلة في وجوب الفدية فكان مقدماً عليه وأيضاً فقد بينا أن تقدير الآية فخلق فعليه فدية ولا ينظم الكلام الاعلى هذا الحد فاذا يجب تأخير الفدية أما قوله تعالى من صيام أو صدقة أو نسك فالمراد أن تلك الفدية أحد هذه الامور الثلاثة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) أصل النسك العبادة قال ابن اعرابي النسك سبائك الفضة كل سبيكة منها نسكة ثم قيل للمتعبدين اسك لانه خلص نفسه من دنس الانساق واصفاها كالسبيكة المخلصة من الخبث هذا أصل معنى النسك ثم قيل للذيحة نسك لانها من أشرف العبادات التي يتقرب بها الى الله (المسئلة الثانية) اتفقوا في النسك على ان أقله شاة لان النسك لا يتأدى الا باحد الامور الثلاثة الجمل والبقرة والشاة ولما كان أقلها الشاة لاجرم كان أقل الواجب والنسك هو الشاة أما الصيام والاطعام فليس في الآية ما يدل على كيهما وكيفيتهما وبماذا يحصل بيانه فيه قولان (أحدهما) أنه حصل عن كعب بن عجرة وهو ما روى أبو داود في سننه أنه عليه الصلاة والسلام لما مر بكعب بن عجرة ورأى كثرة الهوام في رأسه قال له احلق ثم اذبح شاة نسكاً أو صم ثلاثة أيام أو اطعم ثلاثة أصع من تمر على ستة مساكين (والقول الثاني) ما روى عن ابن عباس والحسن أنهما قالوا الصيام للمتمتع عشرة أيام والاطعام مثل ذلك في العدد وحجتهما أن الصيام والاطعام لما كانا مجملين في هذا

(فن كان منكم مريضاً)
مرضاً محجوجاً الى الحلق
(أوبه أذى من رأسه)
كجراحة أو قل (ففدية)
أى فعليه فدية ان حلق
(من صيام أو صدقة
أو نسك) بيان لجنس
الفدية وأما قدرها
فقد روى أنه صلى الله
عليه وسلم قال لكعب بن
عجرة اعطاك آذاك هوامك
قال نعم يا رسول الله قال
احلق وصم ثلاثة أيام
أو تصدق بفرق على
ستة مساكين أو انسك
شاة والفرق ثلاثة أصع

الموضع وجب حملها على المفسر فيما جاء به بعد ذلك وهو الذي يلزم المتمتع اذا لم يجد الهدى والقول الاول عليه أكثر الفقهاء (المسئلة الثالثة) الآية دلت على حكم من أقدم على شيء من محظورات الحج بعذر أو ما من حلق رأسه عامداً بغير عذر فعند الشافعي رضي الله عنه وأبي حنيفة الواجب عليه الدم وقال مالك رضي الله عنه حكمه حكم من فعل ذلك بعذر والآية حجة عليه لأن قوله فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام يدل على اشتراط هذا الحكم بهذه الاعذار والمشروط بالشيء عدم عدم الشرط وقوله تعالى فاذا أمتهم فاعلم أن تقديره فاذا أمتهم من الاحصار وقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج فيه مسائل (المسئلة الاولى) معنى التمتع التلذذ يقال تمتع بالشيء أي تلذذ به والمتاع كل شيء يتمتع به وأصله من قولهم حبل مانع أي طويل وكل من طالت صحبته مع الشيء فهو متمتع به والمتمتع بالعمرة الى الحج هو أن يقدم مكة فيعتمر في أشهر الحج ثم يقيم بمكة حلالاً بشيء منها الحج فيحج من عامه ذلك وانما سمى متمتعاً لأنه يكون مستمتعاً بمحظورات الاحرام فيما بين تحلله من العمرة الى احرامه بالحج والتمتع على هذا الوجه صحيح لا كراهة فيه وههنا نوع آخر من التمتع مكروه وهو الذي حذر عنه عمر رضي الله عنه وقال متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أنهي عنهما وأعاقب عليهما منعة النساء ومنعة الحج والمراد من هذه المنعة أن يجمع بين الاحرامين ثم يفسخ الحج الى العمرة ويتمتع بها الى الحج وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أذن لأصحابه في ذلك ثم نسخ روى عن أبي ذر أنه قال ما كانت منعة الحج الا الى خاصة فكان السبب فيد انهم كانوا لا يرون العمرة في أشهر الحج ويعدونها من أفجر الفجور فلما أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابطال ذلك الاعتقاد عليهم بالغ فيه بأن نقلهم في أشهر الحج من الحج الى العمرة وهذا سبب لا يشاركهم فيه غيرهم فلهذا المعنى كان فسخ الحج خاصاً بهم (المسئلة الثانية) قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة أي من تمتع بسبب العمرة فكانه لا يتمتع بالعمرة ولكنه يتمتع بمحظورات الاحرام بسبب اتيانه بالعمرة وهذا هو معنى التمتع بالعمرة الى الحج أما قوله تعالى فما استيسر من الهدى ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال أصحابنا الوجوب دم التمتع خمس شرائط (أحدها) أن يقدم العمرة على الحج (والثاني) أن يحرم بالعمرة في أشهر الحج فإن أحرم بها قبل أشهر الحج وأتى بشيء من الطواف وان كان شرط واحد ثم أكمل باقيه في أشهر الحج وحج في هذه السنة لم يلزمه دم لأنه لم يجمع بين التمسكين في أشهر الحج وان أحرم بالعمرة قبل أشهر الحج وأتى بأعمالها في أشهر الحج فيه قولان قال في الام وهو الاصح لا يلزمه دم التمتع لأنه أتى بركن من اركان العمرة قبل أشهر الحج كما لو طاف قبله وقال في القديم والاملاء يلزمه ذلك ويجعل استدامة الاحرام في أشهر الحج كابتدائه وقال أبو حنيفة رضي الله عنه اذا أتى ببعض الطواف قبل أشهر الحج فهو متمتع اذا لم يأت بأكثر (الشرط الثالث) أن يحج في هذه السنة فان حج في سنة أخرى لا يلزمه الدم لأنه لم يوجد من اجهة الحج والعمرة

(فاذا أمتهم أي الاحصار أومتهم في حال أمن أو سعة) فمن تمتع بالعمرة الى الحج أي فمن انتفع بالتقرب الى الله تعالى بالعمرة قبل الانتفاع بتقربه بالحج في أشهره وقيل من استمتع بعد التحلل من عمرته باستباحة محظورات الاحرام الى أن يحرم بالحج (فما استيسر من الهدى) أي فعليه دم استيسر عليه بسبب التمتع وهو دم جبران يذبحه اذا أحرم بالحج ولا يأكل منه عند الشافعي وعندنا هو كالأضحية

في عام واحد (الشرط الرابع) أن لا يكون من حاضري المسجد الحرام لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام وحاضر المسجد الحرام من كان أهله على مسافة أقل من مسافة القصر فان كان على مسافة القصر فليس من الحاضرين وهذه المسافة تعتبر من مكة أو من الحرم وفيه وجهان (الشرط الخامس) أن يحرم بالحج من جوف مكة بعد الفراغ من العمرة فان عاد إلى الميقات فأحرم بالحج لا يلزمه دم التمتع لان لزوم الدم لترك الاحرام من الميقات ولم يوجد فهذه هي الشروط المعتمدة في لزوم دم التمتع (المسئلة الثانية) قال الشافعي رضي الله عنه دم التمتع دم جبران الاساءة فلا يجوز له أن يأكل منه وقال أبو حنيفة رضي الله عنه انه دم نسك و يأكل منه حجة الشافعي من وجوه (الحجة الاولى) أن التمتع حصل فيه خلال فوجب أن يكون الدم دم جبران بيان حصول الخلل فيه من وجوه ثلاثة (الاول) روى أن عثمان كان ينهي عن المتعة فقال له على رضي الله عنهما عمدت إلى رخصة بسبب الحاجة والغربة وذلك يدل على حصول نقص فيها (الثاني) أنه تعالى سماه تمتعا والتمتع عبارة عن التلذذ والانتفاع ومبنى العبادة على المشقة فيدل على أنه حصل في كونه عبادة نوع خلل (الثالث) وهو بيان الخلل على سبيل التفصيل ان في التمتع صار السفر للعمرة وكان من حقه أن يكون للحج فان الحج الاكبر هو الحج وأيضا حصل الترفه وقت الاحلال بينهما وذلك خلل وأيضا كان من حقه جعل الميقات للحج فانه أعظم فلما جعل الميقات للعمرة كان ذلك نوع خلل واذا ثبت كون الخلل في هذا الحج وجب جعل الدم دم جبران لادم نسك (الحجة الثانية) أن الدم ليس بنسك أصلي من مناسك الحج أو العمرة كالوأفرد بهما وكافي حق المسكى والجمع بين العبادتين لا يوجب الدم أيضا بدليل ان من جمع بين الصلاة والصوم والاعتكاف لا يلزمه الدم فثبت بهذا أن هذا الدم ليس دم نسك فلا بد وأن يكون دم جبران (الحجة الثالثة) أن الله تعالى أوجب الهدى على التمتع بلا توقيت وكونه غير مؤقت دليل على أنه دم جبران لان المناسك كلها مؤقتة (الحجة الرابعة) أن للصوم فيه مدخلا ودم النسك لا يبدل بالصوم واذا عرفت صحة ما ذكرنا فنقول ان الله تعالى ألزم المكلف اتمام الحج في قوله وأتموا الحج والعمرة لله وقد دللنا على أن حج التمتع غير تام فلهذا قال تعالى فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى وذلك لان تمتعكم يوقع نقصا في حجتكم فاجبروه بالهدى لتكمل به حجتكم فهذا معنى حسن مفهوم من سياق الآية وهو لا يتقرر الا على مذهب الشافعي رضي الله عنه (المسئلة الثالثة) الدم الواجب بالتمتع دم شاة جذعة من الضأن أو ثنية من المعز ولو تشارك ستة في بقرة أو بدنة جاز وقت وجوبه بعد ما أحرم بالحج لان الفاء في قوله فما استيسر من الهدى يدل على أنه وجب عقيب التمتع ويستحب أن يذبح يوم النحر فلو ذبح بعد ما أحرم بالحج جاز لان التمتع قد تحقق وعند أبي حنيفة رضي الله عنه لا يجوز وأصل هذا ان دم التمتع عندنا دم جبران كسائر دماء

الجبرانات وعنده دم نسك كدم الاضحية فيختص بيوم النحر اما قوله تعالى فمن لم يجد
فصيام ثلاثة أيام فالمعنى ان المتمتع ان وجد الهدى فلا كلام وان لم يجده فقد بين الله تعالى
بدله من الصيام فهذا الهدى أفضل أم الصيام الظاهر أن يكون المبدل الذي هو الأصل
أفضل لكنه تعالى بين في هذا المبدل أنه في الكمال والثواب كالهدى وهو كقوله تلك عشرة
كاملة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) الآية نص فيما اذا لم يجد الهدى والفقهاء
قاسوا عليه ما اذا وجد الهدى ولم يجده أو كان ماله غائباً أو يباع بثمن غال فههنا أيضاً
يعدل الى الصوم (المسئلة الثانية) قوله فصيام ثلاثة أيام في الحج أى فعليه ثلاثة أيام وقت
اشتغاله بالحج ويتفرع عليه مسئلة فقهية وهى ان المتمتع اذا لم يجد الهدى لا يصح صومه
بعد احرام العمرة قبل احرام الحج وقال أبو حنيفة رحمه الله يصح حجة الشافعى رضى
الله عنه من وجوه (الاول) انه صام قبل وقته فلا يجوز كن صام رمضان قبله وكذا اذا صام
السبعة أيام قبل الرجوع وانما قلنا انه صام قبل وقته لان الله تعالى قال فصيام ثلاثة
أيام في الحج وأراد به احرام الحج لان سائر أفعال الحج لا تصلح ظرفاً للصوم والاحرام يصلح
فوجب حله عليه (الثانى) ان ما قبل الاحرام بالحج ليس بوقت للهدى الذى هو أفضل
فكذا لا يكون وقتاً للصوم الذى هو بدله اعتباراً بسائر الأصول والابدال وتحقيقه أن
المبدل حال عدم الأصل يقوم مقامه فيصير في الحكم كانه الأصل فلا يجوز أن يحصل في
وقت لو وجد الأصل لم يجز اذا عرفت هذا فنقول اتفقوا على أنه يجوز بعد الشروع في الحج
الى يوم النحر والاصح أنه لا يجوز يوم النحر ولا أيام التشريق لقوله عليه الصلاة والسلام
لا تصوموا في هذه الايام والمستحب أن يصوم في أيام الحج حيث يكون يوم عرفة
مفطراً (المسئلة الثالثة) اختلفوا في المراد من الرجوع في قوله اذا رجعت فقال الشافعى
رضى الله عنه في الجديد هو الرجوع الى الاهل والوطن وقال أبو حنيفة رضى الله عنه
المراد من الرجوع الفراغ من اعمال الحج والاخذ في الرجوع ويتفرع عليه انه اذا صام
الايام السبعة بعد الرجوع عن الحج وقبل الوصول الى بيته لا يجزيه عند الشافعى رضى
الله عنه ويجزيه عند أبي حنيفة رحمه الله حجة الشافعى وجوه (الاول) قوله اذا رجعت
معناه الى الوطن فان الله تعالى جعل الرجوع الى الوطن شرطاً وما لم يوجد الشرط لم يوجد
المشروط والرجوع الى الوطن لا يحصل الا عند الانتهاء الى الوطن فقبله لم يوجد الشرط
فوجب أن لا يوجد المشروط ويتأكد ما قلنا بأنه لو مات قبل الوصول الى الوطن لم يكن عليه
شيء (الثانى) ما روى عن ابن عباس قال لما قدمنا مكة قال النبي صلى الله عليه وسلم
اجعلوا اهلنا لكم بالحج عمرة الامن قلنا الهدى فطفنا بالبيت وبالصفاء والمروة وأتيننا النساء
ولبسنا الثياب ثم أمرنا عشيبة التروية أن نهمل بالحج فلما فرغنا قال عليكم الهدى فان لم
تجدوا فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتن الى أمصاركن (الثالث) ان الله تعالى
اسقط الصوم عن المسافر في رمضان فصوم المتمتع أخف شأنه (المسئلة الرابعة) قرأ

(فمن لم يجد) أى الهدى
(فصيام ثلاثة أيام في
الحج) أى في أشهره
بين الاحرامين وقال
الشافعى في ايام الاشتغال
بأعماله بعد الاحرام وقبل
التحلل والاحب أن
يصوم سابع ذى الحجة
وثامنه وتاسعه فلا يصح
يوم النحر وأيام التشريق
(وسبعة اذا رجعتن) أى
نفرتم وفرغتم من أعماله
وفي أحد قولى الشافعى
اذا رجعتن الى أهليكن
وقرى وسبعة بالنصب
عطفاً على محل ثلاثة
أيام

ابن أبي عبله سبعة بالنصب عطفًا على محل ثلاثة أيام كأنه قيل فصيام ثلاثة أيام كقوله
أو اطعام في يوم ذي مسغبة يتيما * أما قوله تعالى تلك عشرة كاملة فقد طعن المحدون
لغيرهم الله فيه من وجهين (أحدهما) أن من المعلوم بالضرورة أن الثلاثة والسبعة عشرة
قد ذكره يكون إيضاحًا للواضح (والثاني) أن قوله كاملة يوهم وجود عشرة غير كاملة في
كونها عشرة وذلك محال والعلماء ذكر وأنواعًا من الفوائد في هذا الكلام (الاول)
أن الواو في قوله وسبعة إذا رجعت لم ليس نصًا قاطعًا في الجمع بل قد يكون بمعنى أو كما في قوله
مثنى وثلاث ورباع وكما في قولهم جالس الحسن وابن سيرين أي جالس هذا أو هذا فآله
تعالى ذكر قوله عشرة كاملة إزالة لهذا الوهم (النوع الثاني) أن المعتاد أن يكون البديل
أضعف حالًا من المبدل كما في التيمم مع الماء فآله تعالى بين أن هذا البديل ليس كذلك بل هو
كامل في كونه قائم مقام المبدل ليكون الفاقد للهدي المتحمل لكلفة الصوم ساكن النفس
إلى ما حصل له من الأجر الكامل من عند الله وذكر العشرة إنما هو لصحة التوصل به إلى
قوله كاملة لأنه لو قال تلك كاملة جوز أن يراد به الثلاثة المفردة عن السبعة أو السبعة
المفردة عن الثلاثة فلا بد في هذا من ذكر العشرة ثم اعلم أن قوله كاملة يحتمل بيان الكمال
من ثلاثة أوجه (أحدها) أنها كاملة في البديل عن الهدي قائمة مقامه (وثانيها) أنها كاملة
في أن ثواب صاحبه كامل مثل ثواب من يأتي بالهدي من القادرين عليه (وثالثها) أنها
كاملة في أن حج المتمتع إذا أتى بهذا الصيام يكون كاملاً مثل حج من لم يأت بهذا التمتع
(النوع الثالث) أن الله تعالى إذا قال أوجب عليكم الصيام عشرة أيام لم يبعد أن يكون
هناك دليل يقتضي خروج بعض هذه الأيام عن هذا اللفظ فإن تخصيص العام كثير في
الشرع والعرف فلو قال ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعت لم يبق احتمال أن يكون مخصوصاً
بحسب بعض الدلائل المخصصة فإذا قال بعده تلك عشرة كاملة فهذا يكون تنصيصاً على أن
هذا المخصص لم يوجد البتة فتكون دلالة أقوى واحتماله للتخصيص والنسخ بعد (النوع
الرابع) أن مراتب الأعداد أربعة آحاد وعشرات ومئين وألف وما وراء ذلك فإما أن
يكون مركباً ومكسوراً وكون العشرة عدداً موصوفاً بالكمال بهذا التفسير أمر يحتاج
إلى التعريف فصار تقدير الكلام إنما أوجب هذا العدد لكونه عدداً موصوفاً بصفة
الكمال خالياً عن الكسر والتركيب (النوع الخامس) أن التوكيد طريقة مشهورة في
كلام العرب كقوله ولكن تعمي القلوب التي في الصدور وقال ولا طائر يطير بجناحيه
والفائدة فيه أن الكلام الذي يعبر عنه بالعبارات الكثيرة ويعرف بالصفات الكثيرة أبعد
عن السهو والنسيان من الكلام الذي يعبر عنه بالعبارة الواحدة فالتعبير بالعبارات
الكثيرة يدل على كونه في نفسه مشتملاً على مصالح كثيرة ولا يجوز الإخلال بها أما ما عبر عنه
بعبارة واحدة فإنه لا يعلم منه كونه مصلحة مهمة لا يجوز الإخلال بها وإذا كان التوكيد
مشتملاً على هذه الحكمة كان ذكره في هذا الموضع دلالة على أن رعاية العدد في هذا الصوم

(تلك عشرة) فلذلك
الحساب وفائدتها أن لا
يتوهم أن الواو بمعنى
أو كما في قولك جالس
الحسن وابن سيرين وأن
يعلم العدد جملة كما علم
تفصيلاً فإن أكثر العرب
لا يعرف الحساب وأن
المراد بالسبعة هو العدد
المخصوص دون الكثرة
كما يراد بذلك أيضاً
(كاملة) صفة مؤكدة
لعشرة تفيد المبالغة في
المحافظة على العدد
أو مينة لكمال العشرة
فإنها أول عدد كامل
أذ به ينتهي الآحاد
ويتم مراتبها أو مقيدة
تفيد كمال بدليتها من
الهدى

من المهمات التي لا يجوز اهما لها البتة (النوع السادس) في بيان فائدة هذا الكلام ان
 هذا الخطاب مع العرب ولم يكونوا أهل حساب فبين الله تعالى ذلك بيانا قاطعا للشك
 والريب وهذا كما روى انه قال في الشهر هكذا وهكذا وأشار بيديه ثلاثا وأشار مرة أخرى
 وأمسك ابهامه في الثالثة منها بالإشارة الاولى على ثلاثين وبالثانية على تسعة وعشرين
 (النوع السابع) أن هذا الكلام يزيل الابهام المتولد من تصحيف الخط وذلك لان سبعة
 وتسعة متشابهتان في الخط فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الاشتباه (النوع
 الثامن) ان قوله فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم يحتمل أن يكون المراد منه أن
 يكون الواجب بعد الرجوع أن يكمل سبعة أيام على معنى أنه يحسب من هذه السبعة
 تلك الثلاثة المتقدمة حتى يكون الباقي عليه بعد الرجوع من الحج أربعة سوى تلك الثلاثة
 المتقدمة ويحتمل أن يكون المراد منه أن يكون الواجب بعد الرجوع سبعة سوى تلك
 الثلاثة المتقدمة فهذا الكلام محتمل لهذين الوجهين فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة
 زال هذا الاشكال وبين أن الواجب بعد الرجوع سبعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة
 (النوع التاسع) ان اللفظ وان كان خيرا لكن المعنى أمر والتقدير فلتكن تلك
 الصيامات صيامات كاملة لان الحج المأمور به حج تام على ما قال وأتموا الحج والعمرة لله
 وهذا النصيامات جبرانات للخلل الواقع في ذلك الحج فلتكن هذه الصيامات صيامات كاملة
 حتى يكون جابرا للخلل الواقع في ذلك الحج الذي يجب أن يكون تاما كاملا والمراد بكون
 هذه الصيامات كاملة ما ذكرنا في بيان كون الحج تاما وانما عدل عن لفظ الأمر الى لفظ
 الخبر لان التكليف بالشئ اذا كان متأكدا جدا فالظاهر دخول المكلف به في الوجوه
 فلهذا السبب جاز أن يجعل الاخبار عن الشئ بالوقوع كناية عن تأكد الأمر به ومبالغة
 الشرع في إيجابه (النوع العاشر) أنه سبحانه لما أمر بصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة
 بعد الرجوع من الحج فليس في هذا القدر بيان أنه طاعة عظيمة كاملة عند الله سبحانه
 وتعالى فلما قال بعده تلك عشرة كاملة دل ذلك على أن هذه الطاعة في غاية الكمال وذلك
 لان الصوم مضاف الى الله تعالى بلام الاختصاص على ما قال تعالى الصوم لي والحج أيضا
 مضاف الى الله تعالى بلام الاختصاص على ما قال وأتموا الحج والعمرة لله وكاد النص
 على مزيد اختصاص لهاتين العبادتين بالله سبحانه وتعالى فاعقل دل أيضا على ذلك أما في
 حق الصوم فلانه عبادة لا يطلع العقل البتة على وجه الحكمة فيها وهو مع ذلك شاق على
 النفس جدا فلا جرم لا يؤتى به الا المحض مرضاة الله تعالى والحج أيضا عبادة لا يطلع العقل
 البتة على وجه الحكمة فيها وهو مع ذلك شاق جدا لانه يوجب مفارقة الأهل والوطن
 ويوجب التباعد عن أكثر اللذات فلا جرم لا يؤتى به الا المحض مرضاته ثم ان صوم هذه
 الايام العشرة بعضه واقع في زمان الحج فيكون جمعا بين شيئين شاقين جدا وبعضه واقع بعد
 الفراغ من الحج وهو انتقال من شاق الى شاق ومعلوم أن ذلك سبب لكثرة الشواهد وعلو

الدرجة فلا جرم أو جب الله تعالى صيام هذه الايام العشرة وشهد سبحانه على أنه عبادة في غاية الكمال والعلو فقال تلك عشرة كاملة فان التكبير في هذا الموضع يدل على تعظيم الحال في مكانه قال عشرة وأية عشرة عشرة كاملة فقد ظهر بهذه الوجوه العشرة اشتغال هذه الكلمة على هذه الفوائد النفيسة وسقط بهذا البيان طعن المحدين في هذه الآية والحمد لله رب العالمين أما قوله تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قوله ذلك اشارة الى ما تقدم وأقرب الامور المذكورة ذكر ما يلزم المتمتع من الهدى و بدله وأبعد منه ذكر تمتعهم فلهذا السبب اختلفوا فقال الشافعي رضي الله عنه انه راجع الى الاقرب وهو لزوم الهدى و بدله على المتمتع أي انما يكون اذا لم يكن المتمتع من حاضري المسجد الحرام فاما اذا كان من أهل الحرم فانه لا يلزمه الهدى ولا بدله وذلك لان عند الشافعي رضي الله عنه هذا الهدى انما يلزم الاتفاقي لانه كان من الواجب عليه أن يحرم عن الحج من الميقات فلما أحرم من الميقات عن العمرة ثم أحرم عن الحج لا من الميقات فقد حصل هناك الخلل فجعل مجبورا بهذا الدم والمكي لا يجب عليه أن يحرم من الميقات فاقدامه على المتمتع لا يقع خلافا في حجه فلا جرم لا يجب عليه الهدى ولا بدله وقال أبو حنيفة رضي الله عنه ان قوله ذلك اشارة الى الأبعد وهو ذكر المتمتع وعنده لامتعة ولا قران لحاضري المسجد الحرام ومن تمتع أو قرن كان عليه دم هو دم جناية لا يأكل منه حجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه (الحجة الاولى) قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج عام يدخل فيه الحرمي (الحجة الثانية) قوله ذلك كناية فوجب عودها الى المذكور الاقرب وهو وجوب الهدى واذا خص ايجاب الهدى بالمتمتع الذي يكون اتفاقا يلزم القطع بان غير الاتفاقي قد يكون أيضا متمتعا (الحجة الثالثة) ان الله تعالى شرع القران والتمتع ابانة لنسخ ما كان عليه أهل الجاهلية في تحريمهم العمرة في أشهر الحج والنسخ يثبت في حق الناس كافة (الحجة الرابعة) ان من كان من أهل الافراد كان من أهل التمتع قياسا على المدني الا ان المتمتع المكي لا دم عليه لما ذكرناه حجة أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان قوله ذلك كناية فوجب عودها الى كل ما تقدم لانه ليس البعض أولى من البعض وجوابه لم لا يجوز أن يقال عودها الى الاقرب أولى لان القرب سبب للرجحان أليس أن مذهبه ان الاستثناء المذكور عقيب الجمل مختص بالجملة الاخيرة وانما تميزت تلك الجملة عن سائر الجمل بسبب القرب فكذا هيئنا (المسئلة الثانية) اختلفوا في المراد بحاضري المسجد الحرام فقال مالك هم أهل مكة وأهل ذي طوى قال فلو ان أهل منى أحرموا بالعمرة من حيث يجوز لهم ثم أقاموا بمكة حتى حجوا كانوا متمتعين وسئل مالك رحمه الله عن أهل الحرم أيجب عليهم ما يجب على المتمتع قال نعم وليس هم مثل أهل مكة فقل له فاهل منى فقال لا أرى ذلك الا اهل مكة خاصة وقال طاوس حاضرو المسجد الحرام هم أهل الحرم وقال الشافعي رضي الله عنه هم الذين يكونون على أقل من مسافة القصر من

(ذلك) اشارة الى
التمتع عندنا الى الحكم
المذكور عند الشافعي
(لمن لم يكن أهله حاضري
المسجد الحرام) وهو من
كان من الحرم على مسافة
القصر عند الشافعي ومن
كان مسكنه وراء الميقات
عندنا وأهل الحل عند
طاوس وغير أهل مكة
عند مالك (واتقوا الله)
في المحافظة على أوامره
ونواهيه لا سيما في الحج
(واعلموا أن الله شديد
العقاب) لمن لم يتق الله
يصدكم العلم به عن
العصيان واظهار الاسم
الجليل في موضع الاضمار
لتربية المهابة وادخال
الروعة

مكة فان كانوا على مسافة القصر فليسوا من الحاضر بن وقال أبو حنيفة رضي الله عنه
 حاضرو المسجد الحرام أهل المواقيت وهي ذوالحليفة والحجفة وقرن ويلم وذات عرق فكل
 من كان من أهل موضع من هذه المواضع أو من أهل ما وراءها إلى مكة فهو من حاضري
 المسجد الحرام هذا هو تفصيل مذاهب الناس ولفظ الآية موافق لمذهب مالك رحمه الله
 لان أهل مكة هم الذين يشاهدون المسجد الحرام ويحضرونه فلفظ الآية لا يدل الاعليهم
 الا ان الشافعي قال كثيرا ما ذكر الله المسجد الحرام والمراد منه الحرم قال تعالى سبحانه
 الذي أسرى بعبد له ليل من المسجد الحرام ورسول الله صلى الله عليه وسلم انما أسرى به من
 الحرم لا من المسجد الحرام وقال ثم محلها الى البيت العتيق والمراد الحرم لان الدماء لا تراق
 في البيت والمسجد اذا ثبت هذا فنقول المراد من المسجد الحرام ههنا ما ذكرناه ويدل عليه
 وجهان (الاول) الحاضر ضد المسافر وكل من لم يكن مسافرا كان حاضرا ولما كان حكم
 السفر انما ثبت في مسافة القصر فكل من كان دون مسافة القصر لم يكن مسافرا وكان
 حاضرا (الثاني) أن العرب تسمى أهل القرى حاضرة وحاضرين وأهل البر بادية وبادين
 ومشهور كلام الناس أهل البدو والحضر يراد بهما أهل الوبر والمدر (المسئلة الثالثة)
 قال القراء اللام في قوله لمن بمعنى على أي ذلك الفرض الذي هو الدم أو الصوم لازم على
 من لم يكن من أهل مكة كقوله عليه الصلاة والسلام واشترطى لهم الولاء أي عليهم (المسئلة
 الرابعة) الله تعالى ذكر حضور الأهل والمراد حضور الحرم لا حضور الأهل لان الغالب على
 الرجل انه يسكن حيث أهله ساكنون (المسئلة الخامسة) المسجد الحرام انما وصف بهذا
 الوصف لان أصل الحرم والمحروم الممنوع عن المكاسب والشئ المنهي عنه حرام لانه
 منع من اتيانه والمسجد الحرم الممنوع من أن يفعل فيه ما منع عن فعله قال القراء ويقال
 حرام وحرم مثل زمان وزمن * أما قوله تعالى واتقوا الله قال ابن عباس يريد فيما فرض
 عليكم واعلموا ان الله شديد العقاب لمن تهاون بحدوده قال أبو مسلم العقاب والمعاقبة
 سيان وهو مجازاة المسمى على إساءته وهو مشتق من العاقبة كانه يراد عاقبة فعل المسمى
 كقول القائل لتذوقن عاقبة فعلك * قوله تعالى (الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج
 فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فان خير الزاد
 التقوى واتقون يا أولى الألباب) فيه مسائل (المسئلة الاولى) من المعلوم بالضرورة
 ان الحج ليس نفس الاشهر فلا بد ههنا من تأويل وفيه وجوه (أحدها) التقرير بأشهر
 الحج أشهر معلومات فحذف المضاف وهو كقولهم البرد شهران أي وقت البرد شهران
 الحج أشهر معلومات حج أشهر معلومات أي لا حج الا في هذه الاشهر ولا يجوز في غيرها كما
 (والثاني) التقدير الحج حج أشهر معلومات أي لا حج الا في هذه الاشهر ولا يجوز في غيرها كما
 كان أهل الجاهلية يستجيزونها في غيرها من الاشهر فحذف المصدر المضاف الى الاشهر
 (والثالث) يمكن تصحيح الآية من غير اضمار وهو انه جعل الاشهر نفس الحج لما كان الحج
 فيها كقولهم ليل قائم ونهار صائم (المسئلة الثانية) أجمع المفسرون على ان شوالا وذا

(الحج) أي وقته (أشهر

معلومات) معروفات

بين الناس هي شوال

وذوالعقدة وعشر

ذى الحجة عندنا وتسعة

بليلة النحر عند الشافعي

وكله عند مالك ومدار

الخلاف أن المراد بوقته

وقت احرامه أو وقت

أعماله ومناسكه أو ما

لا يحسن فيه غيره من

المناسك مطلقا فان

مالك أكره العمرة في بقية

ذى الحجة وأبو حنيفة

وان صحح الاحرام به قبل

شوال فقد استكرهه

وانما سمي شهرين

وبعض شهرين شهرا

اقامة للبعض مقام الكل

أو اطلاقا للجمع على ما

فوق الواحد وصيغة

جمع المذكور في غير العقلاء

تجىء بالالف والتاء

العقدة من أشهر الحج واختلفوا في ذى الحجة فقال عروة بن الزبير انها بكليةتها من أشهر الحج وهو قول مالك رحمه الله تعالى وقال أبو حنيفة رحمه الله العشر الاول من ذى الحجة من أشهر الحج وهو قول ابن عباس وابن عمر والنخعي والشعبي ومجاهد والحسن وقال الشافعي رضي الله عنه التسعة الاولى من ذى الحجة مع ليلة النحر من أشهر الحج حجة مالك رضي الله عنه من وجوه (الاول) أن الله تعالى ذكر الاشهر بلفظ الجمع واقوله ثلاثة (الحجة الثانية) أن أيام النحر يفعل فيها بعض ما يصل بالحج وهو رمي الجمار والمرأة اذا حاضت فقد توخر الطواف الذي لابد منه الى انقضاء أيام بعد العشر ومذهب عروة جواز تأخير طواف الزيارة الى آخر الشهر والجواب عن الاول من وجهين (احدهما) أن لفظ الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد بدليل قوله فقد صنعت قلوبكمما (والثاني) أنه نزل بعض الشهر منزلة كله كما يقال رأيتك سنة كذا وانما رآه في ساعة منها (والجواب عن الثاني) ان رمي الجمار يفعله الانسان وقد حل بالخلق والطواف والنحر من احرامه فكانه ليس من أعمال الحج والحائض اذا طافت بعده فكانه في حكم القضاء لافي حكم الاداء واما الذين قالوا ان عشرة ايام من أول ذى الحجة هي من أشهر الحج فقد تمسكوا فيه بوجهين (الاول) ان من المفسرين من زعم ان يوم الحج الاكبر يوم النحر (والثاني) أن يوم النحر وقت لركن من اركان الحج وهو طواف الزيارة واما الشافعي رضي الله عنه فانه احتج على قوله بان الحج يفوت بطلوع الفجر يوم النحر والعبادة لا تكون فائتة مع بقاء وقتها فهذا تقرير هذه المذاهب ببقئ ههنا اشكالان (الاول) أنه تعالى قال من قبل يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج فجعل كل الاهلة مواقيت للحج (والاشكال الثاني) انه اشهر عن اكابر الصحابة أنهم قالوا من اتمام الحج أن يحرم المرء من دويرة أهله ومن بعد داره البعد الشديد لا يجوز أن يحرم من دويرة أهله بالحج الا قبل اشهر الحج وهذا يدل على أن اشهر الحج غير مقيدة بزمان مخصوص (والجواب عن الاول) أن تلك الآية عامة وهذه الآية وهي قوله الحج أشهر معلومات خاصة والخاص مقدم على العام (وعن الثاني) أن النص لا يعارضه الاثر المروي عن الصحابة (المسئلة الثالثة) قوله تعالى معلومات فيه وجوه (أحدها) أن الحج انما يكون في السنة مرة واحدة في اشهر معلومات من شهورها ليس كالعمرة التي يؤتى بها في السنة مرارا وأحالهم في معرفة تلك الاشهر على ما كانوا علموه قبل نزول هذا الشرع وعلى هذا القول فالشرع لم يأت على خلاف ما عرفوا وانما جاء مقرر له (الثاني) أن المراد بهام معلومات ببيان الرسول عليه الصلاة والسلام (الثالث) المراد بها انها مؤقتة في أوقات معينة لا يجوز تقديمها ولا تأخيرها الا كما يفعله الذين نزل فيهم انما النسي زيادة في الكفر (المسئلة الرابعة) قال الشافعي رضي الله عنه لا يجوز لاحد أن يهل بالحج قبل أشهر الحج وبه قال أحمد واسحق وقال مالك والثوري وأبو حنيفة رضي الله عنه يجوز في جميع السنة حجة الشافعي رضي الله عنه قوله الحج أشهر معلومات وأشهر

جمع تقليل على سبيل التكثير فلا يتناول الكل وإنما كثره الى عشرة وأدناه ثلاثة وعند
التكثير ينصرف الى الأدنى فثبت أن المراد أن أشهر الحج ثلاثة والمفسرون اتفقوا على
أن تلك الثلاثة شوال وذو القعدة وبعض من ذي الحجة وإذا ثبت هذا فنقول وجب أن
لا يجوز الاحرام بالحج قبل الوقت ويدل عليه ثلاثة أوجه (الاول) أن الاحرام بالعبادة
قبل وقت الاداء لا يصح قياسا على الصلاة (الثاني) أن الخطبة في صلاة الجمعة لا تجوز
قبل الوقت لأنها أقيمت مقام ركعتين من الظهر حكما فلا يصح الاحرام وهو شروع في
العبادة أولى (الثالث) أن الاحرام لا يبقى صحيحا لاداء الحج اذا ذهب وقت الحج قبل
الاداء فلا ينبغي أن يصحح لاداء الحج قبل الوقت أولى لأن البقاء اسهل من الابتداء
حجة أبي حنيفة رضي الله عنه وجهان (الاول) قوله تعالى ويسألونك عن الأهلة قل هي
مواقيت للناس والحج فجعل الأهلة كلها مواقيت للحج وهي ليست بمواقيت للحج فثبت
إذا أنها مواقيت لصحة الاحرام ويجوز أن يسمى الاحرام حجاجا كما يسمى الوقت حجا
في قوله الحج أشهر معلومات بل هذا أولى لأن الاحرام الى الحج أقرب من الوقت (والحجة
الثانية) أن الاحرام التزام للحج فجاز تقديمه على الوقت كالنذر (والجواب عن الاول
أن الآية التي ذكرناها أخص من الآية التي تمسكن بها) (والجواب عن الثاني) أن الفرق
بين النذر وبين الاحرام أن الوقت معتبر للاداء ولا اتصال للنذر بالاداء بدليل أن الاداء
لا يتصور إلا بعقد مبتدأ وأما الاحرام فإنه مع كونه التزاما فهو أيضا شروع في الاداء وعقد
عليه فلا جرم افتقر الى الوقت * وقوله تعالى فمن فرض فيهن الحج فيه مسئلتان (المسئلة
الاولى) معنى فرض في اللغة ألزم وأوجب يقال فرضت عليك كذا أي أوجبت وأصل
معنى الفرض في اللغة الحز والقطع قال ابن الأعرابي الفرض الحز في القدر وفي الوتد
وفي غيره وفرضة القوس الحز الذي يقع فيه الوتد وفرضة الوتد الحز الذي فيه ومنه فرض
الصلاة وغيرها لأنها لازمة للعباد كل زوم الحز للقدح فقرض ههنا بمعنى أوجب وقد جاء في
القرآن فرض بمعنى أبان وهو قوله سورة أنزلناها وفرضناها بالتخفيف وقوله قد فرض الله
لكم تحلة أي ما نكم وهذا أيضا راجع الى معنى القطع لأن من قطع شيئا فقد أبانه عن غيره
والله تعالى اذا فرض شيئا أبانه عن غيره ففرض بمعنى أوجب وفرض بمعنى أبان كلاهما
يرجع الى أصل واحد (المسئلة الثانية) اعلم أن في هذه الآية حذف والتقدير فمن ألزم نفسه
فيهن الحج والمراد بهذا الفرض ما به يصير المحرم محرما اذا خلا في أنه لا يصير حاجا ومحرما
الإفعل يفعله فيخرج عن أن يكون حلالا ويحرم عليه الصيد والبس والطيب والنساء
والتغطية للرأس الى غير ذلك ولأجل تحريم هذه الأمور عليه سمي محرما لأنه فعل ما حرم به
هذه الأشياء على نفسه ولهذا السبب أيضا سميت البقعة محرما لأنه يحرم ما يكون فيها مما
لولا كان لا يحرم فقوله تعالى فمن فرض فيهن الحج يدل على أنه لا بد للمحرم من فعل يفعله
لأجله يصير حاجا ومحرما ثم اختلف الفقهاء في أن ذلك الفعل ما هو قال الشافعي رضي الله

(فمن فرض فيهن الحج)
أي أوجبه على نفسه
بالاحرام فيهن وبالتلبية
أو بسوق الهدى

عنه انه يعتقد الاحرام بمجرد النية من غير حاجة الى التلبية وقال أبو حنيفة رضي الله عنه لا يصح الشروع في الاحرام بمجرد النية حتى ينضم اليها التلبية أو سوق الهدى قال القفال رحمه الله في تفسيره يروى عن جماعة ان من أشعر هديه أو قلده فقد أحرم وروى نافع عن ابن عمر أنه قال اذا قلد أو أشعر فقد أحرم وعن ابن عباس اذا قلد الهدى وصاحبه يريد العمرة والحج فقد أحرم حجة الشافعي رضي الله عنه وجوه (الحجة الاولى) قوله تعالى من فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وفرض الحج لا يمكن أن يكون عبارة عن التلبية أو سوق الهدى فانه لا اشعار البتة في التلبية بكونه محرما لا بحقيقة ولا بمجاز فلم يبق الا أن يكون فرض الحج عبارة عن النية وفرض الحج موجب لانعقاد الحج بدليل قوله تعالى فلا رفث فوجب أن تكون النية كافية في انعقاد الحج (الحجة الثانية) ظاهر قوله عليه الصلاة والسلام وانما لكل امرئ ما نوى (الحجة الثالثة) القياس وهو أن ابتداء الحج كف عن المحظورات فيصح الشروع فيه بالنية كالصوم حجة أبي حنيفة رضي الله عنه وجهان (الاول) ما روى أبو منصور الماتريدي في تفسيره عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت لا يحرم الا من أهل اولى (الثاني) ان الحج عبادة لها تحليل وتحريم فلا يشرع فيه الا بنفس النية كالصلاة * وأما قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير وأبو عمر وفلارفت ولا فسوق بالرفع والتوين ولا جدال بالنصب والباقون قرؤا الكل بالنصب واعلم أن الكلام في الفرق بين القراءتين في المعنى يجب أن يكون مسبوقا بمقدمتين (الاولى) ان كل شيء له اسم فجوهر الاسم دليل على جوهر المسمى وحركات الاسم وسائر أحواله دليل على أحوال المسمى فقولك رجل يفيد الماهية المخصوصة وحركات هذه اللفظة أعني كونها منصوبة ومرفوعة ومجرورة دال على أحوال تلك الماهية وهي المفعولية والفاعلية والمضافية وهذا هو الترتيب العقلي حتى يكون الاصل بازاء الاصل والصفة بازاء الصفة فعلى هذا الاسماء الدالة على الماهيات ينبغي أن يتلفظ بها ساكنة الاواخر فيقال رجل جدار حجر وذلك لان تلك الحركات لما وضعت لتعريف أحوال مختلفة في ذات المسمى فحيث أريد تعريف المسمى من غير التفات الى تعريف شيء من أحواله وجب جعل اللفظ خاليا عن الحركات فان أريد في بعض الاوقات تحريكه وجب أن يقال بالنصب لانه أخف الحركات وأقربها الى السكون (المقدمة الثانية) اذا قلت لارجل بالنصب فقد نفيت الماهية وانتفاء الماهية يوجب انتفاء جميع افرادها قطعاً أما اذا قلت لارجل بالرفع والتوين فقد نفيت رجلاً منكراً مبهما وهذا بوصفه لا يوجب انتفاء جميع أفراد هذه الماهية الا بدليل منفصل فثبت ان قولك لارجل بالنصب أدل على عموم النفي من قولك لارجل بالرفع والتوين اذا عرفت هاتين المقدمتين فلنرجع الى الفرق بين القراءتين فنقول أما الذين قرأوا الثلاثة بالنصب

فلا اشكال وأما الذين قرأوا الاولين بالرفع مع التنوين والثالث بالنصب فذلك يدل على ان الاهتمام بنفي الجدل أشد من الاهتمام بنفي الرفث والفسوق وذلك لان الرفث عبارة عن قضاء الشهوة والجدال مشتمل على ذلك لان المجادل يشتهي تمشية قوله والفسوق عبارة عن مخالفة أمر الله والمجادل لا ينقاد للحق وكثيرا ما يقدم على الايذاء والايحاش المؤدى الى العداوة والبغضاء فلما كان الجدل مشتملا على جميع أنواع القبح لا جرم خصه الله تعالى في هذه القراءة بمزيد الزجر والمبالغة في النفي أما المفسرون فانهم قالوا من قرأ الاولين بالرفع والثالث بالنصب فقد حل الاولين على معنى النهي كانه قيل فلا يكون رفث ولا فسوق وحل الثالث على الاخبار بانتفاء الجدل هذا ما قالوه الا انه ليس فيه بيان انه لم خص الاولان بالنهي وخص الثالث بالنفي (المسئلة الثانية) اما الرفث فقد فسرناه في قوله أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم والمراد الجماع وقال الحسن المراد منه كل ما يتعلق بالجماع فالرفث باللسان ذكر الجامعة وما يتعلق بها والرفث باليد المس والغمز والرفث بالفرج الجماع وهؤلاء قالوا التلفظ به في غيبة النساء لا يكون رفثا واحتجوا بأن ابن عباس كان يحذو وبغيره وهو محرم ويقول

وهن يمشين بنا همنسا * ان تصدق الطير نك لميسا

فقال له أبو العالية أترفت وأنت محرم قال انما الرفث ما قيل عند النساء وقال آخرون الرفث هو قول الخنا والفحش واحتج هؤلاء بالخبر واللغة أما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام اذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يجهل فان امر وشاتمه فليقل اني صائم ومعلوم ان الرفث ههنا لا يحتمل الا قول الخنا والفحش وأما اللغة فهو انه روى عن أبي عبيد انه قال الرفث الافحاش في المنطق يقال أرفث الرجل ارفثا وقال أبو عبيدة الرفث اللغو من الكلام أما الفسوق فاعلم ان الفسق والفسوق واحد وهما مصدران لفسق يفسق وقد ذكرنا فيما قبل ان الفسوق وهو الخروج عن الطاعة واختلف المفسرون فكثير من المحققين حملوه على كل المعاصي قالوا لان اللفظ صالح لكل ومتناول له والنهي عن الشيء يوجب الانتهاء عن جميع أنواعه فحمل اللفظ على بعض أنواع الفسوق تحكيم من غير دليل وهذا متأكد بقوله تعالى ففسق عن أمر ربه وبقوله وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وذهب بعضهم الى ان المراد منه بعض الأنواع ثم ذكرنا وجوها (الاول) المراد منه السباب واحتجوا عليه بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى ولا تنابزوا بالالقباب بئس الاسم الفسوق بعد الايمان وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام سباب المسلم فسوق وقتاله كفر (والثاني) المراد منه الايذاء والايحاش قال تعالى لا يضار كاتب ولا شهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم (والثالث) قال ابن زيد هو الذبح للاصنام فانهم كانوا في جهنم يذبحون لاجل الحج ولاجل الاصنام وقال تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق وقوله أوفسقا أهل لغير الله به (الرابع) قال ابن عمر انه العاصي

في قتل الصيد وغيره مما يمنع الاحرام منه (والخامس) ان الرفث هو الجماع ومقدماته مع
 الحليلة والفسوق هو الجماع ومقدماته على سبيل الزنا (والسادس) قال محمد بن جرير
 الطبري الفسوق هو العزم على الحج اذا لم يعزم على ترك محظوراته وأما الجدل فهو فعال
 من المجادلة وأصله من الجدل الذي من القتل يقال زمام مجدول وجديل أي مقتول
 والجديل اسم الزمام لانه لا يكون الا مقتولا وسميت النخامة مجادلة لان كل واحد من
 الخصمين يروم أن يقتل صاحبه عن رأيه وذكر المفسرون وجوها في هذا الجدل (فالاول)
 قال الحسن هو الجدل الذي يخاف منه الخروج الى السباب والتكذيب والتجهيل
 (الثاني) قال محمد بن كعب القرظي ان قر يشا كانوا اذا اجتمعوا بمنى قال بعضهم حجنا أتم
 وقال آخرون بل حجنا أتم فتنهاهم الله تعالى عن ذلك (والثالث) قال مالك في الموطأ الجدل
 في الحج ان قر يشا كانوا يقفون عند المشعر الحرام في المزدلفة بقرح وكان غيرهم يقفون
 بعرفات وكانوا يتجادلون يقول هؤلاء نحن أصوب ويقول هؤلاء نحن أصوب قال الله
 تعالى لكل أمة جعلنا منسكا هم ناسكوه فلا ينازعنك في الامر وادع الى ربك انك اعلى
 هدى مستقيم وان جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون قال مالك هذا هو الجدل فيما يروى
 والله أعلم (الرابع) قال القاسم بن محمد الجدل في الحج ان يقول بعضهم الحج اليوم
 وآخرون يقولون بل غدا وذلك انهم أمروا أن يجعلوا حساب الشهور على رؤية الالهة
 وآخرون كانوا يجعلونه على العدد فهذا السبب كانوا يختلفون فبعضهم يقول هذا اليوم
 يوم العيد وبعضهم يقول بل غدا فالله تعالى نهاهم عن ذلك فكانه قيل لهم قد بينا لكم
 ان الالهة مواقيت للناس والحج فاستقيموا على ذلك ولا تجادلوا فيه من غير هذه الجهة
 (الخامس) قال القفال رحمه الله تعالى يدخل في هذا النهي ما جادلوا فيه رسول الله صلى
 الله عليه وسلم حين أمرهم بفسخ الحج الى العمرة فشق عليهم ذلك وقالوا نروح الى منى
 ومذا كبرنا تقطر منيا فقال عليه الصلاة والسلام لو استقبلت من أمرى ما استدبرت
 ما سقت الهدى ولجعتها عمرة وتركوا الجدل حينئذ (السادس) قال عبد الرحمن بن زيد
 جداهم في الحج بسبب اختلافهم في أيهم المصيب في الحج لوقت ابراهيم عليه الصلاة
 والسلام (السابع) انهم كانوا مختلفين في السنين فقل لهم لا جدال في الحج فان الزمان
 استدار وعاد الى ما كان عليه الحج في وقت ابراهيم عليه السلام وهو المراد بقوله عليه
 الصلاة والسلام في حجة الوداع ألا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات
 والارض فهذا مجموع ما قاله المفسرون في هذا الباب وذكر القاضي كلاما حسنا في هذا
 الموضع فقال قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج يحتمل أن يكون خبرا وأن
 يكون نهيا كقوله لا ريب فيه أي لا ترتابوا فيه وظاهر اللفظ المنع فاذا حملناه على الخبر كان
 معناه ان الحج لا يثبت مع واحدة من هذه الخلال بل يفسد لانه كالضد لها وهي مانعة من
 صحته وعلى هذا الوجه لا يستقيم المعنى الا أن يراد بالرفث الجماع المفسد للحج ويحمل

(فلارفت ولا فسوق) أى لاجماع * ٢٥١ * أو فلا فحش من الكلام ولا خروج من حدود الشرع بارتكاب

المحظورات وقيل بالسباب والتنازع باللقاب (ولا جدال) أى لامراء مع الخدم والرفقة (في الحج) أى فى أيامه والاطهار فى مقام الاضمار لاطهار كمال الاعتناء بشأنه والاشعار بعله الحكم فان زيارة البيت المعظم والتقرب بهالى الله عز وجل من موجبات ترك الامور المذكورة وإيثار النفي للمبالغة فى النهي والدلالة على أن ذلك حقيق بأن لا يكون فان ما كان منكرا مستقبيا فى نفسه فى تضاعيف الحج أقبح كلبس الحرير فى الصلاة والتطريب بقراءة القرآن لانه خروج عن مقتضى الطبع والعادة الى محض العبادة وقرئ الاولان بالرفع على معنى لا يكون رفث ولا فسوق والثالث بالفتح على معنى الاخبار بانتفاء الخلاف فى الحج وذلك أن قرىشا كانت تخالف سائر العرب فتقف بالمشعر الحرام فارتفع الخلاف بأن أمروا بأن يقفوا أيضا بعرفات

الفسوق على الزنا لانه يفسد الحج ويحمل الجدال على الشك فى الحج ووجوبه لان ذلك يكون كفرا فلا يصح معه الحج وانما حملناه هذه الالفاظ الثلاثة على هذه المعانى حتى يصح خبر الله بأن هذه الاشياء لا توجد مع الحج فان قيل أليس ان مع هذه الاشياء يصير الحج فاسدا او يجب على صاحبه المضى فيه واذا كان الحج باقيا معهما لم يصدق الخبر بأن هذه الاشياء لا توجد مع الحج قلنا المراد من الآية حصول المضادة بين هذه الاشياء وبين الحج التى أمر الله تعالى بها ابتداء وتلك الحجة الصحيحة لا تبقى مع هذه الاشياء بدليل انه يجب قضاؤها والحجة الفاسدة التى يجب عليه المضى فيها شئ آخر سوى تلك الحجة التى أمر الله تعالى بها ابتداء وأما الجدال الحاصل بسبب الشك فى وجوب الحج فظاهر أنه لا يبقى معد عمل الحج لان ذلك كفرو عمل الحج مشروط بالاسلام فثبت اننا اذا حملنا اللفظ على الخبر وجب حمل الرفث والفسوق والجدال على ما ذكرناه أما اذا حملناه على النهي وهوى الحقيقة عدول عن ظاهر اللفظ فقد يصح أن يراد بالرفث الجماع ومقدماته وقول الفحش وأن يراد بالفسوق جميع أنواعه وبالجدال جميع أنواعه لان اللفظ مطلق ومتناول لكل هذه الاقسام فيكون النهي عنها نهيا عن جميع أقسامها وعلى هذا الوجه تكون هذه الآية كالحث على الاخلاق الجميلة والتمسك بالآداب الحسنة والاحتراز عما يحبط ثواب الطاعات (المسئلة الثالثة) الحكمة فى أن الله تعالى ذكر هذه الالفاظ الثلاثة لأزيد ولا أنقص وهو قوله فلارفت ولا فسوق ولا جدال فى الحج هى انه قد ثبت فى العلوم العقلية أن الانسان فيه قوى أربعة قوة شهوانية بهيمية وقوة غضبية سبعية وقوة وهمية شيطانية وقوة عقلية ملكية والمقصود من جميع العبادات قهر القوى الثلاثة أعنى الشهوانية والغضبية والوهمية فقول فلارفت إشارة الى قهر القوة الشهوانية وقوله ولا فسوق إشارة الى قهر القوة الغضبية التى توجب التمرد والغضب وقوله ولا جدال إشارة الى قهر القوة الوهمية التى تحمل الانسان على الجدال فى ذات الله وصفاته وأفعاله وأحكامه وأسمائه وهى الباعثة للانسان على منازعة الناس ومماراتهم والمخاصمة معهم فى كل شئ فلما كان منشأ الشر محصورا فى هذه الامور الثلاثة لاجرم قال فلارفت ولا فسوق ولا جدال فى الحج أى فى قصد معرفة الله ومحبة والاطلاع على نور جلاله والانخراط فى سلك الخواص من عباده فلا يكون فيه هذه الامور وهذه أسرار نفيسة هى المقصود الاقصى من هذه الآيات فلا ينبغي أن يكون العاقل غافلا عنها ومن الله التوفيق فى كل الامور (المسئلة الرابعة) من الناس من عاب الاستدلال والبحث والنظر والجدال واحتج بوجوه (أحدها) أنه تعالى قال ولا جدال فى الحج وهذا يقتضى نفي جميع أنواع الجدال ولو كان الجدال فى الدين طاعة وسبيلا الى معرفة الله تعالى لما نهى عنه فى الحج بل على ذلك التقدير كان الاشتغال بالجدال فى الحج ضم طاعة الى طاعة فكان أولى بالترغيب فيه (وثانيها) قوله تعالى ماضر بوجهك الاجدال بل هم قوم خصمون عابهم

(وما تفعلوا من خير يعلمه الله) فيجزى به خير جزاء وهو حدث على فعل الخير اثر النهي عن الشر (وتزودوا فان خير الزاد التقوى) أى تزودوا لمعادكم التقوى فانه خير زاد وقيل نزلت في أهل اليمن كانوا يحبون ولا يتزودون ويقولون نحن متوكلون فيكونون كلا على الناس فامروا أن يتزودوا ويتقوا الابرام في السؤال والتثقل على الناس (واثقون بأولى الابواب) فان قضية اللب استشعار خشية الله عز وجل وتقواه حثهم على التقوى ثم أمرهم بأن يكون المقصود بذلك هو الله تعالى فيتبرؤا من كل شئ سواه وهو مقتضى العقل المعرى عن شوائب الهوى فلذلك خص بهذا الخطاب أولو الابواب

تفقي

بكونهم من أهل الجدل وذلك يدل على ان الجدل مذموم (وثالثها) قوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم نهى عن المنازعة وأما جمهور المتكلمين فانهم قالوا الجدل في الدين طاعة عظيمة واحتجوا عليه بقوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن وبقوله تعالى حكاية عن الكفار انهم قالوا لنوح عليه السلام يانوح قد جادلتنافاً كثرت جدالنا ومعلوم انه ما كان ذلك الجدل الالتماسي أصول الدين اذا ثبت هذا فنقول لا بد من التوفيق بين هذه النصوص فحمل الجدل المذموم على الجدل في تقرير الباطل وطلب المال والجاه والجدل الممدوح على الجدل في تقرير الحق ودعوة الخلق الى سبيل الله والذب عن دين الله تعالى * أما قوله تعالى وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فان خير الزاد التقوى فاعلم ان الله تعالى قبل هذه الآية أمر بفعل ما هو خير وطاعة فقال وأتموا الحج والعمرة لله وقال فمن فرض فيهن الحج ونهى عما هو شر ومعصية فقال فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ثم عقب الكل بقوله وما تفعلوا من خير يعلمه الله وقد كان الأولى في الظاهر أن يقال وما تفعلوا من شئ يعلمه الله حتى يتناول كل ما تقدم من الخير والشر الا انه تعالى خص الخير بأنه يعلمه الله لفوائده واطوائف (أحدها) اذا علمت منك الخير ذكرته وشهرته واذا علمت منك الشر سترته وأخفيه لتعلم انه اذا كانت رحمتي بك في الدنيا هكذا فكيف في العقبى (وثانيها) ان من المفسرين من قال في تفسير قوله ان الساعة آتية أكاد أخفيها معناه لو أمكنتني أن أخفيها عن نفسي لفعلت فكذا هذه الآية كانه قيل للعبد ما تفعله من خير علمته وأما الذي تفعله من الشر فلو أمكن أن أخفيه عن نفسي لفعلت ذلك (وثالثها) أن السلطان العظيم اذا قال لعبد المطيع كل ما تحمله من أنواع المشقة والخدمة في حقى فانا عالم به ومطلع عليه كان هذا وعدا له بالثواب العظيم ولو قال ذلك لعبد المذنب المتمرّد كان توعدا بالعقاب الشديد ولما كان الحق سبحانه أكرم الأكرمين لا جرم ذكر ما يدل على الوعد بالثواب ولم يذكر ما يدل على الوعيد بالعقاب (ورابعها) أن جبريل عليه السلام لما قال ما الاحسان فقال الرسول عليه الصلاة والسلام الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك فههنا بين للعبد انه يراه ويعلم جميع ما يفعله من الخيرات لتكون طاعة العبد للرب من الاحسان الذي هو أعلى درجات العبادة فان الخادم متى علم ان مخدومه مطلع عليه ليس بغافل عن أحواله كان أحرص على العمل وأكثر اتذاذ به وأقل نفرة عنه (وخامسها) أن الخادم اذا علم اطلاع المخدوم على جميع أحواله وما يفعله كان جسده واجتهاده في اداء الطاعات وفي الاحتراز عن المحظورات أشد مما اذا لم يكن كذلك فلهذه الوجوه أتبع تعالى الأمر بالحج والنهي عن الرفث والفسوق والجدال بقوله وما تفعلوا من خير يعلمه الله * أما قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى ففيه قولان (أحدهما) أن المراد تزودوا من التقوى والدليل عليه قوله بعد ذلك فان خير الزاد التقوى وتحقق الكلام فيه ان

الإنسان له سفران سفر في الدنيا وسفر من الدنيا فالسفر في الدنيا لا بد له من زاد وهو الطعام والشراب والمركب والمال والسفر من الدنيا لا بد فيه أيضا من زاد وهو معرفة الله ومحبة والاعراض عما سواه وهذا الزاد خير من الزاد الأول لوجوه (الأول) أن زاد الدنيا يخلصك من عذاب موهوم وزاد الآخرة يخلصك من عذاب متيقن (وثانيها) أن زاد الدنيا يخلصك من عذاب منقطع وزاد الآخرة يخلصك عن عذاب دائم (وثالثها) أن زاد الدنيا يوصلك إلى لذة ممزوجة بالآلام والاسقام والبلبات وزاد الآخرة يوصلك إلى لذات باقية خالصة عن شوائب المضرة آمنة من الانقطاع والزوال (ورابعها) أن زاد الدنيا يوصلك إلى الدنيا وهي كل ساعة في الأدبار والانقضاء وزاد الآخرة يوصلك إلى الآخرة وهي كل ساعة في الأقبال والقرب والوصول (وخامسها) أن زاد الدنيا يوصلك إلى منصة السهوة والنفس وزاد الآخرة يوصلك إلى عتبة الجلال والقدس فثبت بمجموع ما ذكرنا أن خير الزاد التقوى إذا عرفت هذا فلنرجع إلى تفسير الآية فكانه تعالى قال لما ثبت أن خير الزاد التقوى فاشتغلوا بتقوى يا أولى الألباب يعني إن كنتم من أرباب الألباب الذين يعلمون حقائق الأمور وجب عليكم بحكم عقولكم ولبكم أن تشتغلوا بحصيل هذا الزاد لما فيه من كثرة المنافع وقال الأعشى في تقرير هذا المعنى

إذا أنت لم ترحل بزاد من التقى * ولا قيت بعد الموت من قد تزودا

ندمت على أن لا تكون كمثله * وإنك لم تر صدكا كان ارصدا

والقول الثاني أن هذه الآية نزلت في أناس من أهل اليمن كانوا يحجون بغير زاد ويقولون أنا متوكلون ثم كانوا يسألون الناس وربما ظلموا الناس وغصبوهم فأمرهم الله تعالى أن يتزودوا فقال وتزودوا ما تبلغون به فإن خير الزاد ما تكفون به وجوهكم عن السؤال وأنفسكم عن الظلم وعن ابن زيد أن قبائل من العرب كانوا يحرمون الزاد في الحج والعمرة فنزلت وروى محمد بن جرير الطبري عن ابن عمر قال كانوا إذا أحرموا ومعهم أزودة رموا به فنهوا عن ذلك بهذه الآية قال القاضي وهذا بعيد لأن قوله فإن خير الزاد التقوى راجع إلى قوله وتزودوا فكان تقديره وتزودوا من التقوى والتقوى في عرف الشرع والقرآن عبارة عن فعل الواجبات وترك المحظورات قال فإن أردنا تصحيح هذا القول ففيه وجهان (أحدهما) أن القادر على أن يستصحب الزاد في السفر إذا لم يستصحبه عصي الله في ذلك فعلى هذا الطريق صح دخوله تحت الآية (والثاني) أن يكون في الكلام حذف ويكون المراد وتزودوا العاجل سفركم وللآجل فإن خير الزاد التقوى * أما قوله تعالى واتقون ففيه مسئلتان (المسئلة الأولى) أن قوله واتقون فيه تنبيه على كمال عظمة الله وجلاله وهو كقول الشاعر * أنا أبو النجم وشعري شعري * (المسئلة الثانية) أثبت أبو عمر والياء في قوله واتقون على الأصل وحذفها الآخرون للتخفيف ودلالة الكسر عليه * أما قوله تعالى يا أولى الألباب فاعلم أن لباب الشيء ولبه هو الخالص منه ثم

اختلفوا بعد ذلك فقال بعضهم انه اسم للعقل لانه أشرف ما في الانسان والذي تميز به الانسان عن البهائم وقرب من درجة الملائكة واستعد به للتمييز بين خيرا وخيرا شر الشرين وقال آخرون انه في الاصل اسم للقلب الذي هو محل العقل والقلب قد يجعل كناية عن العقل قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد فكذا ههنا جعل اللب كناية عن العقل فقوله يا أولى الابواب معناه يا أولى العقول واطلاق اسم المحل على الحال مجاز مشهور فانه يقال لمن له غيرة وحية فلان له نفس ولمن ليس له حية فلان لا نفس له فكذا ههنا فان قيل اذا كان لا يصح الا خطاب العقلاء فما الفائدة في قوله يا أولى الابواب قلنا معناه انكم لما كنتم من أولى الابواب كنتم متمكنين من معرفة هذه الاشياء والعمل بها فكان وجوب بها عليكم أثبت واعراضكم عنها أقبح ولهذا قال الشاعر ولم أر في عيوب الناس شيئا * كنقص القادرين على التمام

ولهذا قال تعالى أولئك كالانعام بل هم أضل يعني الانعام معذورة بسبب العجز أما هؤلاء القادرون فكان اعراضهم أخش فلا جرم كانوا أضل * قوله تعالى (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذا كروه كما هداكم وان كنتم من قبله لمن الضالين ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم) فيه مسائل (المسئلة الاولى) في الآية حذف والتقدير ليس عليكم جناح في أن تبتغوا فضلا والله أعلم (المسئلة الثانية) اعلم أن الشبهة كانت حاصلة في حرمة التجارة في الحج من وجوه (أحدها) انه تعالى منع عن الجدال فيما قبل هذه الآية والتجارة كثيرة الافضاء الى المنازعة بسبب المنازعة في قلة القيمة وكثرتها فوجب أن تكون التجارة محرمة وقت الحج (وثانيها) أن التجارة كانت محرمة وقت الحج في دين أهل الجاهلية فظاهر ذلك شيء مستحسن لان المشتغل بالحج مشغول بخدمة الله تعالى فوجب أن لا يتلطف هذا العمل منه بالاطماع الدنيوية (وثالثها) أن المسلمين لما علموا انه صار كثير من المباحات محرمة عليهم في وقت الحج كاللبس والطيب والاصطياد والمباشرة مع الأهل غلب على ظنهم أن الحج لما صار سببا لحرمة اللبس مع مساس الحاجة اليه فبان يصير سببا لحرمة التجارة مع قلة الحاجة اليها كان أولى (ورابعها) عند الاشتغال بالصلاة يحرم الاشتغال بسائر الطاعات فضلا عن المباحات فوجب أن يكون الامر كذلك في الحج فهذه الوجوه تصلح أن تصير شبهة في تحريم الاشتغال بالتجارة عند الاشتغال بالحج فلهذا السبب بين الله تعالى ههنا أن التجارة جائزة غير محرمة فاذا عرفت هذا فنقول المفسرون ذكروا في تفسير قوله أن تبتغوا فضلا من ربكم وجهين (الاول) أن المراد هو التجارة ونظيره قوله تعالى وآخرون يضربون في الارض يبتغون من فضل الله وقوله جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ثم الذي يدل على صحة هذا التفسير وجهان (الاول) ما روى عطاء عن ابن مسعود وابن الزبير انهما قرآ أن تبتغوا فضلا من ربكم في مواسم الحج

(ليس عليكم جناح أن تبتغوا) أي في أن تبتغوا أي تطلبوا (فضلا من ربكم) عطاء ورزقاً منه أي الربح بالتجارة وقيل كان عكاظ ومجنة وذو المجاز أسواقهم في الجاهلية يقيمونها أيام مواسم الحج وكانت معاشهم منها فلما جاء الاسلام تأثموا منه فنزلت

(والثاني) الروايات المذكورة في سبب النزول (فالرواية الاولى) قال ابن عباس كان ناس من العرب يحترزون من التجارة في أيام الحج وإذا دخل العشر بالغوا في ترك البيع والشراء بالكلية وكانوا يسمون التاجر في الحج الداج ويقولون هؤلاء الداج وليسوا بالحاج ومعنى الداج المكتسب الملتقط وهو مشتق من الدجاجة وبالغوا في الاحتراز عن الأعمال إلى أن امتنعوا عن اغائة الملهوف واغائة الضعيف واطعام الجائع فزال الله تعالى هذا الوهم وبين أنه لا جناح في التجارة ثم انه لما كان ما قبل هذه الآية في أحكام الحج وما بعدها أيضا في الحج وهو قوله فإذا أفضتم من عرفات دل ذلك على أن هذا الحكم واقع في زمان الحج فلهذا السبب استغنى عن ذكره (والرواية الثانية) ما روى عن ابن عمر أن رجلا قال له أنا قومنا نكرى وأن قومنا يزعمون أنه لا حج لنا فقال سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم عما سألت ولم يرد عليه حتى نزل قوله ليس عليكم جناح فدعاه وقال أنتم حجاج وبالحجلة فهذه الآية نزلت رداعلى من يقول لا حج للتجار والأجراء والجمالين (والرواية الثالثة) أن عكاظ ومجنة وذا المجاز كانوا يتجرون في أيام الموسم فيها وكانت معاشهم دنها فلما جاء الاسلام كرهوا أن يتجروا في الحج بغير إذن فسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية (الرواية الرابعة) قال مجاهد انهم كانوا لا يتبايعون في الجاهلية بعرفة ولا منى فنزلت هذه الآية اذا ثبت صحة هذا القول فنقول أكثر الداهيين إلى هذا القول حملوا الآية على التجارة في أيام الحج وأما أبو مسلم فإنه حل الآية على ما بعد الحج قال والتقدير فاتقون في كل أفعال الحج ثم بعد ذلك ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم ونظيره قوله تعالى فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله واعلم أن هذا القول ضعيف من وجوه (أحدها) الفاء في قوله فإذا أفضتم من عرفات يدل على أن هذه الأفاضة حصلت بعد انتفاء الفضل وذلك يدل على وقوع التجارة في زمان الحج (وثانيها) أن حل الآية على موضع الشبهة أولى من حملها لاعلى موضع الشبهة ومعلوم أن محل الشبهة هو التجارة في زمن الحج فاما بعد الفراغ من الحج فكل أحد يعلم حل التجارة أما ما ذكره أبو مسلم من قياس الحج على الصلاة (فجوابه) أن الصلاة أعمالها متصلة فلا يباح في أثناءها التشاغل بغيرها وأما أعمال الحج فهي متفرقة بعضها عن بعض ففي خلالها يبقى المرء على الحكم الأول حيث لم يكن حاجا لا يقال بل حكم الحج باق في كل تلك الاوقات بدليل أن حرمة التطيب واللبس وأمثالها باقية لانقول هذا قياس في مقابلة النص فيكون ساقطا (القول الثالث) أن المراد بقوله تعالى أن تبتغوا فضلا من ربكم هو أن يتبغى الإنسان حال كونه حاجا أعمالا أخرى تكون موجبة لاستحقاق فضل الله ورحمته مثل اعانة الضعيف واغائة الملهوف واطعام الجائع وهذا القول منسوب إلى أبي جعفر محمد بن علي الباقر رضي الله عنهم واعترض القاضي عليه بأن هذا واجب أو مندوب ولا يقال في مثله لا جناح عليكم فيه وإنما يذكر هذا اللفظ في المباحات

(والجواب) لانسلم أن هذا اللفظ لا يذ كر الا في المباحات والدليل عليه قوله تعالى فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة والقصر بالاتفاق من المندوبات وايضا فاهل الجاهلية كانوا يعتقدون ان ضم سائر الطاعات الى الحج يوقع خلا في الحج ونقصا فيه فبين الله تعالى أن الامر ليس كذلك بقوله لا جناح عليكم (المسئلة الثالثة) اتفقوا على ان التجارة اذا أوقعت نقصانا في الطاعة لم تكن مباحة أما ان لم توقع نقصانا البتة فيها فهي من المباحات التي الاولى تركها لقوله تعالى وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص أن لا يكون له حامل على الفعل سوى كونه عبادة وقال عليه السلام حكاية عن الله تعالى انا أغنى الاغنياء عن الشرك من عمل عملا أشرك فيه غيري تركته وشركه والحاصل أن الاذن في هذه التجارة جار مجرى الرخص وقوله تعالى فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام فيه مسائل (المسئلة الاولى) الافاضة الاندفاع في السير بكثرة ومنه يقال أفاض البعير بجرتة اذا وقع بها فلقاها منبئة وكذلك أفاض الاقداح في الميسر معناه جمعها ثم ألقاها متفرقة وافاضة الماء من هذا لانه اذا صب تفرق والافاضة في الحديث انما هي الاندفاع فيه باكثر وتصرف في وجوهه وعليه قوله تعالى اذ تفيضون فيه ومنه يقال للناس فوض وأيضا جمعهم فوضي ويقال أفاضت العين دمعها فأصل هذه الكلمة الدفع للشيء حتى يتفرق فقوله تعالى أفضتم أي دفعتم بكثرة وأصله أفضتم أنفسكم فترك ذكر المفعول كما ترك في قولهم دفعوا من موضع كذا وصبوا وفي حديث أبي بكر رضي الله عنه ونزل في وادي قيروان وهو يخذش بعيره بمحجنة (المسئلة الثانية) عرفات جمع عرفة سميت بها بقعة واحدة كقولهم ثوب اخلاق و برمة اعشار وأرض سباب والتقدير كأن كل قطعة من تلك الارض عرفة فسمى مجموع تلك القطع بعرفات فان قيل هلا منعت من الصرف وفيها السببان التعريف والتأنيث قلنا هذه اللفظة في الاصل اسم لقطع كثيرة من الارض كل واحدة منها مسماة بعرفة وعلى هذا التقدير لم يكن علما ثم جعلت علما لمجموع تلك القطع فتركوها بعد ذلك على أصلها في عدم الصرف (المسئلة الثالثة) اعلم أن اليوم الثامن من ذي الحجة يسمى يوم التروية واليوم التاسع منه يسمى بيوم عرفة وذلك الموضع المخصوص يسمى بعرفات وذكرنا في تعليل هذه الاسماء وجوها أما يوم التروية ففيه قولان (أحدهما) من روى يروى تروية اذا تفكر وأعمل فكره ورويته (والثاني) من رواه من الماء به اذا سقاه من عطش (أما الاول) ففيه ثلاثة أقوال (أحدها) ان آدم عليه السلام أمر ببناء البيت فلما بناه تفكر فقال رب ان لكل عامل أجرا فما أجرى على هذا العمل قال اذا طفت به غفرت لك ذنوبك بأول شوط من طوافك قال يا رب زدني قال أغفر لأولادك اذا طافوا به قال زدني قال أغفر لكل من استغفره الطائفون من موحدى أولادك قال حسبي يا رب حسبي (وثانيها) أن ابراهيم عليه السلام رأى في منامه ليلة التروية كأنه يذبح

(فاذا أفضت من عرفات) أي دفعتم منها * ٢٥٧ * بكثرة من أفضت الماء اذا صبيته بكثرة وأصله أفضتكم أنفسكم

فحذف المفعول حذفه
من دفعت من البصرة
وعرفات جمع سمى به
كأذرعات وأنمانون
وكسروفيه عناية وتأنيث
لما أن تنوين الجمع تنوين
المقابلة لا تنوين التمكن
ولذلك يجمع مع اللام
وذهب الكسرة تبع
ذهب التنوين من غير
عوض لعدم الصرف
وههنا ليس كذلك
أولان التأنيث اما بالهاء
المذكورة وهي ليست
بهاء التأنيث وانما هي
مع الالف التي قبلها
علامة جمع المؤنث أو
بهاء مقدرة كما في سعاد
ولاسنيل اليه لان المذكورة
تأني تقديرها لما انهما
كأبدل منها لاختصاصها
بالمؤنث كثناء بنت وانما
سمى الموقف عرفة لانه
نعت لبراهيم عليه السلام
فلما أبصره عرفه أولان
جبريل عليه السلام
كان يدور به في المشاعر
فلما رآه قال عرفت أولان
آدم وحواء التقي فيه
فتعارفا أولان الناس
يتعارفون فيه وهي
من الاسماء المرجلة

ابنه فأصبح مفكرا هل هذا من الله تعالى أو من الشيطان فلما رآه ليلة عرفة يؤمر به أصبح
فقال عرفت يا رب أنه من عندك (وثالثها) أن أهل مكة يخرجون يوم التروية إلى منى
فيروون في الادعية التي يريدون أن يدكروها في غد هم بعرفات (وأما القول الثاني) وهو
اشتقاقه من تروية الماء ففيه ثلاثة أقوال (أحدها) أن أهل مكة كانوا يخفون الماء للحجيج
الذين يقصدونهم من الآفاق وكان الحاج يستريحون في هذا اليوم من مشاق السفر
ويتسعون في الماء ويروون بها ثم بعد مقاساتهم قلة الماء في طريقهم (والثاني) أنهم
يتزودون الماء إلى عرفة (والثالث) أن المذنبين كالعطاش الذين وردوا بحار رحمة الله
فشربوها منها حتى رووا وأما فضل هذا اليوم فدل عليه قوله تعالى والشفع والوتر عن ابن
عباس بأن الشفع التروية وعرفة والوتر يوم الخروج عن عبادة أنه عاية الصلاة والسلام
قال صيام عشر الاضحى كل يوم منها كالشهر ولمن يصوم يوم التروية سنة ولمن يصوم يوم
عرفة سنتان وروى أنس أنه عليه الصلاة والسلام قال من صام يوم التروية أعطاه الله مثل
ثواب أيوب على بلائه ومن صام يوم عرفة أعطاه الله تعالى مثل ثواب عيسى بن مريم عليه
السلام وأما يوم عرفة فله عشرة أسماء خمسة منها مختصة به وخمسة مشتركة بينه وبين غيره
أما الخمسة الأولى (فأحدها) عرفة وفي اشتقاقه ثلاثة أقوال (أحدها) أنه مشتق من
المعرفة وفيه ثمانية أقوال (الأول) قول ابن عباس أن آدم وحواء التقي بعرفة فعرف
أحدهما صاحبه فسمى اليوم عرفة والموضع عرفات وذلك أنهما لما أهبطا من الجنة وقع
آدم بسر نديب وحواء بجدة وابليس بنيسان والحية باصفهان فلما أمر الله تعالى آدم بالخروج
لحق حواء بعرفات فتعارفا (وثانيها) أن آدم علمه جبريل مناسك الحج فلما وقف بعرفات
قال له أعرفت قال نعم فسمى عرفات (وثالثها) قول علي وابن عباس وعطاء والسدي سمي
الموضع عرفات لان ابراهيم عليه السلام عرفها حين رآها بما تقدم من النعت والصفة
(ورابعها) ان جبريل كان علم ابراهيم عليه السلام المناسك وأوصله إلى عرفات وقال له
أعرفت كيف تطوف وفي أي موضع تقف قال نعم (وخامسها) أن ابراهيم عليه السلام
وضع ابنه اسمعيل وأمه هاجر بمكة ورجع إلى الشام ولم يلق قياسين ثم التقي يوم عرفة
بعرفات (وسادسها) ما ذكرناه من أمر منام ابراهيم عليه السلام (وسابعها) أن الحاج
يتعارفون فيه بعرفات اذا وقفوا (وثامنها) أنه تعالى يتعرف فيه إلى الحاج بالمغفرة والرحمة
(القول الثاني) في اشتقاق عرفة أنه من الاعتراف لان الحاج اذا وقفوا في عرفة اعترفوا
للحق بالربوبية والجلال والصمدية والاستغناء وانفسهم بالفقر والذلة والمسكنة والحاجة
ويقال ان آدم وحواء عليهما السلام لما وقفوا بعرفات قال ربنا ظلمنا أنفسنا فقال الله
سبحانه وتعالى الآن عرفتم أنفسكما (والقول الثالث) أنه من العرف وهو الرائحة الطيبة
قال تعالى ويدخلهم الجنة عرفها لهم أي طيبها لهم ومعنى ذلك أن المذنبين لما تابوا
في عرفات فقد تخلصوا عن نجاسات الذنوب ويكتسبون به عند الله تعالى رائحة طيبة

الامن يجعلها جمع عارف

قال عليه الصلاة والسلام خلوفي في الصائم عند الله أطيب من ريح المسك (الاسم الثاني)
يوم اياس الكفار من دين الاسلام (الثالث) يوم اكمل الدين (الرابع) يوم اتمام النعمة
(الخامس) يوم الرضوان وقد جمع الله تعالى هذه الاشياء في أربع آيات في قوله اليوم ينس
الذين كفروا من دينكم الآية قال عمر وابن عباس نزلت هذه الآية عشية عرفة وكان
يوم الجمعة والنبي صلى الله عليه وسلم واقف بعرفة في موقف ابراهيم عليه السلام وذلك
في حجة الوداع وقد اضمحل الكفر وهدم بنيان الجاهلية فقال عليه الصلاة والسلام
لو يعلم الناس ما لهم في هذه الآية لقرت أعينهم فقال يهودى لعمر لو أن هذه الآية نزلت
علينا لاتخذنا ذلك اليوم عيداً فقال عمر أما نحن فجعلناه عيداً كان يوم عرفة ويوم الجمعة
فأما معنى اياس المشركين فهو انهم يتسوا من قوم محمد عليه الصلاة والسلام أن يرتدوا
راجعين الى دينهم وأما معنى اكمل الدين فهو أنه تعالى ما أمرهم بعد ذلك بشئ من
الشرائع وأما اتمام النعمة فأعظم النعم النعمة الدين لان بها يستحق الفوز بالجنة
والخلاص من النار وقد تمت في ذلك اليوم وكذلك قال في آية الوضوء وليتم نعمته عليكم
لعلكم تشكرون ولما جاء البشير وقدم على يعقوب قال على أي دين تركت يوسف قال على
دين الاسلام قال الآن تمت النعمة وأما معنى الرضوان فهو أنه تعالى رضى بدينهم الذى
تمسكوا به وهو الاسلام فهي بشارة بشرهم بها في ذلك اليوم فلا يوم أكملت لكم دينكم
بشرهم فيه باكمال الدين وقيل هذا اليوم يوم صلة الواصلين اليوم أكملت لكم دينكم
وأتممت عليكم نعمتى ويوم قطيعة القاطعين أن الله برى عن المشركين ورسوله ويوم اقاله
عثره النادمين وقبول توبة التائبين بنا ظلمنا أنفسنا فكما تاب برحمته على آدم فيه فكذلك
يتوب على أولاده وهو الذى يقبل التوبة عن عباده وهو أيضاً يوم وفد الوافدين وأذن
فى الناس بالحج يأتوك رجالاً وفي الخبر الحاج وفد الله والحاج زوار الله وحق على المزور
الكريم أن يكرم زائرهم وأما الاسماء الخمسة الاخرى ليوم عرفة (فأحدها) يوم الحج الأكبر
قال الله تعالى وأذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الأكبر وهذا الاسم مشترك بين
عرفة والتحر واختلف الصدر الاول من الصحابة والتابعين فيه فمنهم من قال انه عرفة وسمى
بذلك لانه يحصل فيه الوقوف بعرفات والحج عرفة اذ لو أدركه وفاته سائر مناسك الحج
أجزأ عنها الدم فلهذا السبب سمي بالحج الأكبر قال الحسن سمي به لانه اجتمع فيه الكفار
والمسلمون ونودي فيه أن لا يحج بعده مشرك وقال ابن سيرين انما سمي به لانه اجتمع فيه
أعياد أهل الملل كلها من اليهود والنصارى وحج المسلمين ولم يجتمع قبله ولا بعده ومنهم من
قال انه يوم التحر لانه يقع فيه أكثر مناسك الحج فاما الوقوف فلا يجب فى اليوم بل يجزئ
بالليل وروى القولان جميعاً عن علي وابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم (وثانيها)
الشفع (وثالثها) الوتر (ورابعها) الشاهد (وخامسها) المشهود فى قوله وشاهد ومشهود
وهذه الاسماء فسرناها فى هذه الآية واعلم أنه تعالى خص يوم عرفة من بين سائر أيام الحج

بفضائل منها أنه تعالى خص صومه بكثرة الثواب قال عليه الصلاة والسلام صوم يوم
التروية كفارة سنة وصوم يوم عرفة كفارة سنتين وعن أنس كان يقال في أيام العشر كل
يوم بالف ويوم عرفة بعشرة آلاف بل يستحب للحاج الواقف بعرفات أن يفطر حتى يكون
وقت الداء قوى القلب حاضر النفس (المسئلة الرابعة) اعلم أنه لا بد وأن نشير إشارة
حقيقة الى ترتيب اعمال الحج حتى يسهل الوقوف على معنى الآية فمن دخل مكة محرما
في ذى الحجة أو قبله فان كان مفردا أو قارنا طاف طواف القدوم وأقام على احرامه حتى
يخرج الى عرفات وان كان متمتعاً طاف وسعى وحلق وتحلل من عمرته وأقام الى وقت
خروجه الى عرفات وحينئذ يحرم من جوف مكة بالحج ويخرج وكذلك من أراد الحج من
أهل مكة والسنة للامام أن يخطب بمكة يوم السابع من ذى الحجة بعدما يصلى الظهر خطبة
واحدة يأمر الناس فيها بالذهاب غدا بعدما يصلون الصبح الى منى ويعلمهم تلك الاعمال
ثم ان القوم يذهبون يوم التروية الى منى بحيث يوافون الظهر بها ويصلون بها مع الامام
الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح من يوم عرفة ثم اذا طلعت الشمس على تبشير
يتوجهون الى عرفات فاذا دنوا منها فالسنة أن لا يدخلوها بل يضرب فيد الامام بخره وهي
قريبة من عرفة فينزلون هناك حتى تزول الشمس فيخطب الامام خطبتين يبين لهما مناسك
الحج ويحرضهم على اكثار الدعاء والتهليل بالموقف ثم اذا فرغ من الخطبة الاولى جلس
ثم قام وافتتح الخطبة الثانية والمؤذنون يأخذون في الاذان معه ويخفف بحيث يكون
فراغه منها مع فراغ المؤذنين من الاذان ثم ينزل فيقيم المؤذنون فيصلون بهم الظهر ثم يقيمون
في الحال ويصلون بهم العصر وهذا الجمع متفق عليه ثم بعد الفراغ من الصلاة يتوجهون
الى عرفات فيقفون عند الصخرات لان النبي صلى الله عليه وسلم وقف هناك واذا وقفوا
استقبلوا القبلة يذكر الله تعالى ويدعونه الى غروب الشمس واعلم أن الوقوف ركن
لا يدرك الحج الا به فمن فاتته الوقوف في وقته وموضع فقد فاتته الحج ووقت الوقوف يدخل
بزوال الشمس من يوم عرفة ويمتد الى طلوع الفجر من يوم النحر وذلك نصف يوم وليلة كاملة
واذا حضر الحاج هناك في هذا الوقت لحظة واحدة من ليل أو نهار فقد كفى وقال أحمد
وقت الوقوف من طلوع الفجر يوم عرفة ويمتد الى طلوع الفجر من يوم النحر فاذا غربت
الشمس دفع الامام من عرفات وأخر صلاة المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء بالمزدلفة
وفي تسمية المزدلفة أقوال (أحدها) أنهم يقربون فيها من منى والازدلاف القرب
(والثاني) أن الناس يجتمعون فيها والاجتماع الازدلاف (والثالث) أنهم يزدلفون الى الله
تعالى أي يتقربون بالوقوف ويقال للمزدلفة جمع لانه يجمع فيها بين صلاة العشاء والمغرب
وهذا قول قتادة وقيل ان آدم عليه السلام اجتمع فيها مع حواء وازدلف اليها اي دنا منها
ثم اذا أتى الامام المزدلفة جمع المغرب والعشاء باقاً متين ثم يبيتون بها فان لم يبت بها فعليه
دم شاة فاذا طلع الفجر صلوا صلاة الصبح بغسل والتغليس بالفجر ههنا أشد استحباباً منه

قيل وفيه دليل على
وجوب الوقوف بها
لان الافاضة لا تكون
الا بعده وهي مأور بها
بقوله تعالى هم أفيضوا وقد
قال النبي صلى الله عليه
وسلم الحج عرفة فمن أدرك
عرفة فقد أدرك الحج
أو مقدمة للذكر المأمور به
وفيه نظر اذا ذكر
غير واجب والامر به
غير مطلق (فاذكر والله)
بالتلبية والتهليل والدعاء
وقيل بصلاة العشاءين

في غيرها وهو متفق عليه فاذا صلوا الصبح اخذوا منها الحصى للرمي يأخذ كل انسان منها سبعين حصاة ثم يذهبون الى المشعر الحرام وهو جبل يقال له قزح وهو المراد من قوله تعالى فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام وهذا الجبل أقصى المزدلفة مما يلي منى فيرقى فوقه ان امكنه أو وقف بالقرب منه ان لم يمكنه ويحمد الله تعالى ويهلله ويكبره ولا يزال كذلك حتى يسفر جدا ثم يدفع قبل طلوع الشمس ويكنى المرور كما في عرفة ثم يذهبون منه الى وادي محسر فاذا بلغوا بطن محسر فيستحب لمن كان راكبا أن يحرك دابته ومن كان ماشيا أن يسعى سعيا شديدا قدر رمية حجر فاذا أتوا منى رموا بحجرة العقبة من بطن الوادي بسبع حصيات ويقع التلبية اذا ابتدأ الرمي فاذا رمى بحجرة العقبة ذبح الهدى ان كان معه هدى وذلك سنة لو تركه لاشئ عليه لانه ربما لا يكون معه هدى ثم بعد ما ذبح الهدى يحلق رأسه أو يقصره والتقصير أن يقطع أطراف شعوره ثم بعد الحلق يأتي مكة ويطوف بالبيت طواف الافاضة ويصلي ركعتي الطواف ويسعى بين الصفا والمروة ثم بعد ذلك يعودون الى منى في بقية يوم النحر وعليهم البيوتة بمنى ليالى التشريق لاجل الرمي وانفتوا على أنه متى حصل الرمي والحلق والطواف فقد حصل التحلل والمراد من التحلل حل اللبس والتقليم والجماع فهذا هو الكلام في اعمال الحج والله أعلم (المسئلة الخامسة) اعلم أن اهل الجاهلية كانوا قد غيروا مناسك الحج عن سنة ابراهيم عليه السلام وذلك أن قريشا وقوما آخرين سموا أنفسهم بالحس وهم اهل الشدة في دينهم والجماسة الشدة يقال رجل أحس وقوم حس ثم ان هؤلاء كانوا لا يقفون في عرفات ويقولون لا نخرج من الحرم ولا نتركه في وقت الطاعة وكان غيرهم يقفون بعرفة والذين كانوا يقفون بعرفة يفيضون قبل أن تغرب الشمس والذين يقفون بمزدلفة يفيضون اذا طلعت الشمس ويقولون أشرق ثبير كيا نغير ومعناه أشرق يثبير بالشمس كيا نندفع من مزدلفة فيدخلون في غور من الارض وهو المنخفض منها وذلك أنهم جاوزوا المزدلفة وصاروا في غور من الارض فأمر الله تعالى محمدا عليه الصلاة والسلام بمخالفة القوم في الدفعتين فأمره بأن يفيض من عرفة بعد غروب الشمس وبأن يفيض من المزدلفة قبل طلوع الشمس والآية دلالة فيها على ذلك بل السنة دلت على هذه الاحكام (المسئلة السادسة) الصحيح أن الآية تدل على أن الحصول بعرفة واجب في الحج وذلك أن الآية دالة على وجوب ذكر الله عند المشعر الحرام عند الافاضة من عرفات والافاضة من عرفات مشروطة بالحصول في عرفات وما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فثبت أن الآية دالة على أن الحصول في عرفات واجب في الحج فاذا لم يأت به فلم يكن آتيا بالحج الأمور به فوجب أن لا يخرج عن العهدة وهذا يقتضى أن يكون الوقوف بعرفة شرطا أقصى ما في الباب أن الحج يحصل عند ترك بعض الأمور التي الأصل ما ذكرناه وانما يعدل عنه بدليل متفصل وذهب كثير من العلماء الى أن الآية دلالة فيها

على أن الوقوف ونقل عن الحسن أن الوقوف بعرفة واجب إلا أنه إن فاته ذلك قام
 الوقوف بجميع الحرم مقامه وسائر الفقهاء أنكروا ذلك واتفقوا على أن الحج لا يحصل
 إلا بالوقوف بعرفة (المسئلة السابعة) قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام يدل على أن
 الحصول عند المشعر الحرام واجب ويكفي فيه المرور به كما في عرفة فاما الوقوف هناك
 فسنون وروى عن علقمة والنخعي أنهما قالوا الوقوف بالمزدلفة ركن بمنزلة الوقوف بعرفة
 وجتهدا قوله تعالى فإذا أفضتكم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام وذلك لأن
 الوقوف بعرفة لا ذكر له صريحاً في الكتاب وإنما وجب بإشارة الآية أو بالسنة والمشعر
 الحرام فيه أمر جزم وقال جمهور الفقهاء أنه ليس بركن واحتجوا عليه بقوله عليه الصلاة
 والسلام الحج عرفة فمن وقف بعرفة فقد تم حجه وبقوله من أدرك عرفة فقد أدرك الحج
 ومن فاتته عرفة فقد فاتته الحج قالوا وفي الآية إشارة إلى ما قلنا لأن الله تعالى قال فإذا
 أفضتكم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام أمر بالذكر لا بالوقوف فعلم أن الوقوف
 عند المشعر الحرام تبع للذكر وليس بأصل وأما الوقوف بعرفة فهو أصل لأنه قال فإذا
 أفضتكم من عرفات ولم يقل من الذكر بعرفات (المسئلة الثامنة) المشعر المعلم وأصله من
 قولك شعرت بالشيء إذا علمته وليت شعري ما فعل فلان أي ليت علمي بلغه وأحاط به وشعار
 الشيء إعلانه فسمى الله تعالى ذلك الموضع بالمشعر الحرام لأنه معلم من معالم الحج
 ثم اختلفوا فقال قائلون المشعر الحرام هو المزدلفة وسماها الله تعالى بذلك لأن الصلاة
 والمقام والمبيت به والدعاء عنده هكذا قاله الواحدى في البسيط قال صاحب الكشاف
 الأصح أنه قرح وهو آخر حد المزدلفة والاول أقرب لأن الفاء في قوله فاذكروا الله عند
 المشعر الحرام تدل على أن الذكر عند المشعر الحرام يحصل عقيب الافاضة من عرفات
 وما ذاك إلا بالبيتوتة بالمزدلفة (المسئلة التاسعة) اختلفوا في الذكر المأمور به عند المشعر
 الحرام فقال بعضهم المراد منه الجمع بين صلاتي المغرب والعشاء هناك والصلاة تسمى ذكراً
 قال الله تعالى وأقم الصلاة لذكرى والدليل عليه أن قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام
 أمر وهو للوجوب ولا ذكر هناك يجب الا هذا وأما الجمهور فقالوا المراد منه ذكر الله
 بالتسبيح والتحميد والتهليل وعن ابن عباس أنه نظر إلى الناس في هذه الليلة وقال كان
 الناس إذا أدركوا هذه الليلة لا ينامون * أما قوله تعالى واذكروه كما هداكم ففيه سوءالات
 (السؤال الاول) لما قال اذكروا الله عند المشعر الحرام فلم قال مرة أخرى واذكروه
 وما الفائدة في هذا التكرار (والجواب) من وجوه (أحدها) أن مذهبنا أن أسماء الله
 تعالى توقيفية لا قياسية فتقوله أولاً اذكروا الله أمر بالذكر وقوله ثانياً واذكروه كما هداكم
 أمر لنا بان نذكره سبحانه بالأسماء والصفات التي بينها لنا وأمرنا أن نذكره بها بالأسماء
 التي نذكرها بحسب الرأي والقياس (وثانيها) أنه تعالى أمر بالذكر أولاً ثم قال ثانياً
 واذكروه كما هداكم أي وافعلوا ما أمرناكم به من الذكر كما هداكم الله الدين الاسلام فكأنه

(عند المشعر الحرام)

هو جبل يقف عليه
 الامام ويسمى قرح
 وقيل ما بين مأزمى عرفة
 ووادي محسروى يؤيد الاول
 ما روى جابر أنه عليه
 الصلاة والسلام لما صلى
 الفجر يعني بالمزدلفة
 بغلس ركب ناقته حتى
 أتى المشعر الحرام
 فدعا فيه وكبر وهلل
 ولم يزل واقفا حتى أسفر
 وانما سمي مشعراً لأنه
 معلم العبادة ووصف
 بالحرام لحرمته ومعنى
 عند المشعر الحرام ما يليه
 ويقرب منه فانه أفضل
 والا فامزدلفة كلها
 موقف الا وادي محسر
 (واذكروه كما هداكم)
 أي كما علمكم أو اذكروه
 ذكرنا حسناً كما هداكم
 هداية حسنة إلى
 المناسك وغسرها
 وما مصدرية أو كافة

تعالى قال انما امرتكم بهذا الذكر لتكونوا شاكرين لتلك النعمة ونظيره ما أمرهم به من التكبير اذا أكلوا شهر رمضان فقال ولتكمّلوا العدة وتكبروا الله على ما هداكم وقال في الاضاحي كذلك سخرها لكم لتكبروا الله على ما هداكم (وثالثها) أن قوله أولا فاذكروا الله عند المشعر الحرام أمر بالذكر باللسان وقوله ثانيا واذكروه كما هداكم أمر بالذكر بالقلب وتقديره أن الذكر في كلام العرب ضربان (أحدهما) ذكر هو ضد النسيان (والثاني) الذكر بالقول فاهو خلاف النسيان قوله وما أنسانيه الا الشيطان أن أذكره واما الذكر الذي هو القول فهو كقوله فاذكروا الله كذا كرّم آباءكم أو أشد ذكرا واذكروا الله في أيام معدودات فثبت أن الذكر وارد بالمعنيين (فالاول) محمول على الذكر باللسان (والثاني) على الذكر بالقلب فان بهما يحصل تمام العبودية (ورابعها) قال ابن الانباري معنى قوله واذكروه كما هداكم يعني اذكروه بتوحيده كما ذكركم بهدايته (وخامسها) يحتمل أن يكون المراد من الذكر مواصلة الذكر كانه قيل لهم اذكروا الله واذكروه أي اذكروه ذكر بعد ذكر كما هداكم هداية بعد هداية ويرجع حاصله الى قوله يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا (وسادسها) أنه تعالى أمر بالذكر عند المشعر الحرام وذلك اشارة الى القيام بوظائف الشريعة ثم قال بعده واذكروه كما هداكم والمعنى أن توقيف الذكر على المشعر الحرام فيه اقامة لوظائف الشريعة فاذا عرفت هذا قربت الى مراتب الحقيقة وهو أن ينقطع قلبك عن المشعر الحرام بل عن كل من سواه فيصير مستغرقا في نور جلاله وصمديته ويذكره لانه هو الذي يستحق لهذا الذكر ولان هذا الذكر يعطيك نسبة شريفة اليه يكونك في هذه الحالة تكون في مقام العروج ذاكر له ومشتغلا بالثناء عليه وانما بدأ بالاول وثني بالثاني لان العبد في هذه الحالة يكون في مقام العروج فيصعد من الأدنى الى الأعلى وهذا مقام شريف لا يشرحه المقال ولا يعبر عنه الخيال ومن أراد أن يصل اليه فليكن من الواصلين الى العين دون السامعين للآثر (وسابعها) أن يكون المراد بالاول هو ذكر أسماء الله تعالى وصفاته الحسنى والمراد بالذكر الثاني الاشتغال بشكر نعمائه والشكر مشتمل أيضا على الذكر فصيح أن يسمى الشكر ذكرا والدليل على أن الذكر الثاني هو الشكر أنه علقه بالهداية فقال كما هداكم والذكر المرتب على النعمة ليس الا الشكر (وثامنها) أنه تعالى لما قال فاذكروا الله عند المشعر الحرام جاز أن يظن أن الذكر مختص بهذه البقعة وبهذه العبادة يعني الحج فزال الله تعالى هذه الشبهة فقال واذكروه كما هداكم يعني اذكروه على كل حال وفي كل مكان لان هذا الذكر انما وجب شكرا على هدايته فلما كانت نعمة الهداية متواصلة غير منقطعة فكذلك الشكر يجب أن يكون مستمرا غير منقطع (وتاسعها) أن قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام المراد منه الجمع بين صلاتي المغرب والعشاء هناك ثم قوله واذكروه كما هداكم المراد منه التهليل والتسبيح (السؤال الثاني) ما المراد من الهداية في قوله كما هداكم (الجواب) منهم من قال انها خاصة والمراد

منه كما هذا كما بأن ردكم في مناسك حجكم الى سنة ابراهيم عليه السلام ومنهم من قال لا بل هي عامة متناولة لكل أنواع الهداية في معرفة الله تعالى ومعرفة ملائكته وكتبه ورسوله وشرائعه (السؤال الثالث) الضمير في قوله من قبله الى ماذا يعود (الجواب) يحتمل أن يكون راجعا الى الهدى والتقدير وان كنتم من قبل أن هذاكم من الضالين وقال بعضهم انه راجع الى القرآن والتقدير واذكروا كما هذاكم بكتابه الذي بين لكم معالم دينه وان كنتم من قبل انزاله ذلك عليكم من الضالين أما قوله تعالى وان كنتم من قبله لمن الضالين فقال القفال رحمة الله عليه فيه وجهان (أحدهما) وما كنتم من قبله الا الضالين (والثاني) قد كنتم من قبله من الضالين وهو كقوله ان كل نفس لما عليها حافظ وقوله وان نظنك لمن الكاذبين * قوله تعالى (ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم) فيه قولان (الاول) المراد به الافاضة من عرفات ثم القارئون بهذا القول اختلفوا فلا كثرون منهم ذهبوا الى أن هذه الآية أمر لقريش وحلفائها وهم الخمس وذلك أنهم كانوا لا يتجاوزون المزدلفة ويحتجبون بوجوه (أحدها) أن الحرم أشرف من غيره فوجب أن يكون الوقوف به أولى (وثانيها) أنهم كانوا يترفعون على الناس ويقولون نحن أهل الله فلا نحل حرم الله (وثالثها) أنهم كانوا لو سلموا أن الموقف هو عرفات لا الحرم لكان ذلك بوجه نقصا في الحرم ثم ذلك النقص كان يعود اليهم ولهذا الأمر كان الخمس لا يقفون الا في المزدلفة فأنزل الله تعالى هذه الآية أمر الهم بان يقفوا في عرفات وأن يفيضوا منها كما تفعله سائر الناس وروى أن النبي عليه الصلاة والسلام لما جعل أبوابا أميراً في الحج أمره باخراج الناس الى عرفات فلما ذهب من على الخمس وتركهم فقالوا له الى أين وهذا مقام آباءك وقومك فلا تذهب فلم يلتفت اليهم ومضى بأمر الله الى عرفات ووقف بها وأمر سائر الناس بالوقوف بها وعلى هذا التأويل فقوله من حيث أفاض الناس يعني لتكن افاضتكم من حيث أفاض سائر الناس الذين هم واقفون بعرفات ومن القائلين بأن المراد بهذه الآية الافاضة من عرفات من يقول قوله ثم أفيضوا أمر عام لكل الناس وقوله من حيث أفاض الناس المراد ابراهيم واسماعيل عليهما السلام فان سنتهما كانت الافاضة من عرفات وروى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقف في الجاهلية بعرفة كسائر الناس ويخالف الخمس وايقاع اسم الجمع على الواحد جائز اذا كان رئيسا يقتدى به وهو كقوله تعالى الذين قال لهم الناس يعني نعيم بن مسعود ان الناس قد جمعوا لكم يعني أباسقيان وايقاع اسم الجمع على الواحد المعظم مجاز مشهور ومنه قوله انا أنزلناه في ليلة القدر وفي الآية وجه ثالث ذكره القفال رحمه الله وهو أن يكون قوله من حيث أفاض الناس عبارة عن تقادم الافاضة من عرفة وأنه هو الأمر القديم وما سواه فهو مبتدع يحدث كما يقال هذا مما فعله الناس قديما فهذا جملة الوجوه في تقرير مذهب من قال المراد من هذه الآية الافاضة من عرفات (القول الثاني) وهو

(وان كنتم من قبله) من قبل ما ذكر من هدايته اياكم (لمن الضالين) غير العاملين بالايان والطاعة وان هي المخففة واللام هي الفارقة وقيل هي نافية واللام بمعنى الا كما في قوله عز وعلا وان نظنك لمن الكاذبين (ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس) أي من عرفة لا من المزدلفة والخطاب لقريش لما كانوا يقفون بجمع وسائر الناس بعرفة ويرون ذلك ترفعا عليهم فأمر وايمان يساووهم وحث لتفاوت ما بين الافاضتين كما في قولك احسن الى الناس ثم لا تحسن الا الى كريم وقيل من من دلفة الى من بعد الافاضة من عرفة اليها والخطاب عام وقرى الناس بكسر السين أي الناسي على أن يراد به آدم عليه السلام من قوله تعالى فنبئ والمعنى أن الافاضة من عرفة شرع قديم فلا تغيره

اختيار الضحك أن المراد من هذه الآية الافاضة من المزدلفة الى منى يوم النحر قبل طلوع الشمس للرمي والنحر وقوله من حيث أفاض الناس المراد بالناس ابراهيم واسماعيل وأتباعهما وذلك أنه كانت طريقتهما الافاضة من المزدلفة قبل طلوع الشمس على ما جاء به الرسول عليه الصلاة والسلام والعرب الذين كانوا واقفين بالمزدلفة كانوا يفيضون بعد طلوع الشمس فالله تعالى أمرهم بأن تكون افاضتهم من المزدلفة في الوقت الذي كان يحصل فيه افاضة ابراهيم واسماعيل عليهما السلام واعلم أن على كل واحد من القولين اشكالا أما الاشكال على القول الاول فهو أن قوله تعالى ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس يقتضي ظاهره أن هذه الافاضة غير ما دل عليه قوله فاذا أفضتم من عرفات لمكان ثم فانه توجب الترتيب ولو كان المراد من هذه الآية الافاضة من عرفات مع أنه معطوف على قوله فاذا أفضتم من عرفات كان هذا عطفًا للشيء على نفسه وانه غير جائز ولانه يصير تقدير الآية فاذا أفضتم من عرفات ثم أفيضوا من عرفات وانه غير جائز فان قيل لم لا يجوز أن يقال هذه الآية متقدمة على ما قبلها والتقدير فأتقون يا أولى الابواب ثم أفيضوا عن حيث أفاض الناس واستغفروا الله أن الله غفور رحيم ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله وعلى هذا الترتيب يصح في هذه الافاضة أن تكون تلك بعينها قلنا هذا وان كان محتملا إلا أن الاصل عدمه واذا أمكن حل الكلام على القول الثاني من غير التزام الى ما ذكرتم فأي حاجة بنا الى التزامه وأما الاشكال على القول الثاني فهو أن هذا القول لا يتمشى الا اذا حملنا لفظ من حيث في قوله من حيث أفاض الناس على الزمان وذلك غير جائز فانه مختص بالمكان لا بالزمان أجاب القائلون بالقول عن ذلك السائل بان ثم ههنا على مثال ما في قوله تعالى وما أدراك ما العقبة فك رقبة الى قوله ثم كان من الذين آمنوا أي كان مع هذا من المؤمنين ويقول الرجل لغيره قد أعطيتك اليوم كذا وكذا ثم أعطيتك أمس كذا فان فائدة كلمة ثم ههنا تأخر أحد الخبرين عن الآخر لا تأخر هذا الخبر عنه عن ذلك الخبر عنه وأجاب القائلون بالقول الثاني بأن التوقيت بالزمان والمكان يشابهان جدا فلا يبعد جعل اللفظ المستعمل في أحدهما مستعملا في الآخر على سبيل المجاز * أما قوله من حيث أفاض الناس فقد ذكرنا أن المراد من الناس اما الوقفون بعرفات واما ابراهيم واسماعيل عليهما السلام وأتباعهما وفيه قول ثالث وهو قول الزهري أن المراد بالناس في هذه الآية آدم عليه السلام واحتج بقراءة سعيد بن جبير ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس وقال هو آدم نسي ما عهد اليه ويروى أنه قرأ الناس بكسر السين اكتفاء بالكسرة عن الياء والمعنى ان الافاضة من عرفات شرع قديم فلا تتركوه * أما قوله تعالى واستغفروا الله فالمراد منه الاستغفار باللسان مع التوبة بالقلب وهو أن يندم على كل تقصير منه في طاعة الله ويعزم على أن لا يقصر فيما بعد ويكون غرضه في ذلك تحصيل مرضاة الله

(واستغفروا الله) من
جاهليتكم في تفسير
المناسك (ان الله غفور
رحيم) يغفر ذنب
المستغفر وينعم عليه
فهو تعليل للاستغفار
أول الامر به

تعالى للمنافعة العاجلة كما أن ذكر الشهادتين لا ينفع الا والقلب حاضر مستقر على
معناها وأما الاستغفار باللسان من غير حصول التوبة بالقلب فهو الى الضرر أقرب
فان قيل كيف أمر بالاستغفار مطلقا و ربما كان فيهم من لم يذنب فحينئذ لا يحتاج الى
الاستغفار (والجواب) انه ان كان مذنبا فلا استغفار واجب وان لم يذنب الا انه يجوز من
نفسه أنه قد صدر عنه تقصير في أداء الوجبات والاحتراز عن المحظورات وجب عليه
الاستغفار أيضا تداركا لذلك الخلل المجوز وان قطع بأنه لم يصدر عنه البتة خلل في شيء من
الطاعات فهذا كالمحتنع في حق البشر فمن اين يمكنه هذا القطع في عمل واحد فكيف
في أعمال كل العمر الا أن بتقدير امكانه فلا استغفار أيضا واجب وذلك لان طاعة المخلوق
لا تليق بحضرة الخالق ولهذا قالت الملائكة سبحانك ما عبدناك حق عبادتك فكان
الاستغفار لازما من هذه الجهة ولهذا قال عليه الصلاة والسلام انه ليغان على قلبي واني
لاستغفر الله في اليوم واليلة سبعين مرة * وأما قوله تعالى ان الله غفور رحيم قد علمت أن
غفورا يفيد المبالغة وكذا الرحيم ثم في الآية مسئلتان (المسئلة الاولى) هذه الآية تدل
على أنه تعالى يقبل التوبة من التائب لانه تعالى لما أمر المذنب بالاستغفار ثم وصف نفسه
بأنه كثير الغفران كثير الرحمة فهذا يدل قطعا على انه تعالى يغفر لذلك المستغفر ويرحم
ذلك الذي تمسك بحبل رحمة وكرمه (المسئلة الثانية) اختلف أهل العلم في المغفرة
الموعودة في هذه الآية فقال قائلون انها عند الدفع من عرفات الى الجمع وقال آخرون
انها عند الدفع من الجمع الى منى وهذا الاختلاف مفرع على ما ذكرنا أن قوله ثم أفيضوا
على أي الامر ين يحمل قال القفال رحمه الله ويتأكد القول الثاني بما روى نافع عن ابن
عمر قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية يوم عرفة فقال يا أيها الناس ان الله
عز وجل يطلع عليكم في مقامكم هذا فقبل من محسنكم ووهب مسيئكم لحسنكم والتبعات
عوضها من عنده أفيضوا على اسم الله فقال أصحابه يا رسول الله أفضت بنا بالامس كئيبا
حزينا وأفضت بنا اليوم فرحامسروا فقال عليه الصلاة والسلام اني سألت ربي عز وجل
بالامس شيئا لم يجد لي به سألته التبعات فأبي علي به فلما كان اليوم أتاني جبريل عليه
السلام فقال ان ربك يقرئك السلام ويقول لك التبعات طمئت عوضها من عندي اللهم
اجعلنا من أهله بفضلك يا أكرم الأكرمين * قوله تعالى (فاذا قضيت مناسككم
فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا) فيه مسائل (المسئلة الاولى) روى ابن عباس
أن العرب كانوا عند الفراغ من حجتهم بعد أيام التشريق يقفون بين مسجد منى وبين
الجبل ويذكرون كل واحد منهم فضائل آباءه في السماحة والحجاسة وصله الرحم ويتناشدون
فيها الاشعار ويتكلمون بالمشور من الكلام ويريد كل واحد منهم من ذلك الفعل
حصول الشهرة والترفع بما ترسله فلما أنعم الله عليهم بالاسلام أمرهم أن يكون ذكركم
لربهم كذكركم لا بآبائهم وروى القفال في تفسيره عن ابن عمر قال طاف رسول الله صلى

الله عليه وسلم على راحلته القصوى يوم القح يستلم الركن بمحجنه ثم حمد الله وأثنى عليه
ثم قال أما بعد أيها الناس إن الله قد أذهب عنكم حجة الجاهلية وتفككهيا أيها الناس
إنما الناس رجلان برتقى كريم على الله أو فاجر شقي هين على الله ثم تلاي أيها الناس إنا
خلقناكم من ذكر وأنثى أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم وعن السدي أن العرب
بني بعد فراغهم من الحج كان أحدهم يقول اللهم إن أبي كان عظيم الجفنة عظيم القدر
كثير المال فاعطني مثل ما أعطيته فأنزله الله تعالى هذه الآية (المسئلة الثانية) اعلم أن
القضاء إذا علق بفعل النفس فالمراد به الاتمام والفراغ وإذا علق على فعل الغير فالمراد به
الانزام نظير الاول قوله تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين فإذا قضيت الصلاة وقال
عليه الصلاة والسلام وما فاتكم فاقضوا ويقال في الحياكم عند فصل الخصومة قضى
بينهما ونظير الثاني قوله تعالى وقضى ربك وإذا استعمل في الاعلام فالمراد أي بضائك
كقوله وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب يعني أعلمناهم إذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى
فإذا قضيت مناسككم لا يحتمل إلا الفراغ من جميعه خصوصاً وذكر كثير منه قد تقدم من
قبل وقال بعضهم يحتمل أن يكون المراد إذا كروا الله عند المناسك ويكون المراد من هذا
الذكر ما أمروا به من الدعاء بعرفات والمشعر الحرام والطواف والسعي ويكون قوله
فإذا قضيت مناسككم فاذكروا الله كقول القائل إذا حججت فطف وقف بعرفة ولا يعني به
الفراغ من الحج بل الدخول فيه وهذا القول ضعيف لانا بينا أن قوله فإذا قضيت
مناسككم مشعر بالفراغ والاتمام من الكل وهذا مفارق لقول القائل إذا حججت فقف
بعرفات لان مراده هناك الدخول في الحج لا الفراغ وأما هذه الآية فلا يجوز أن يكون
المراد منها إلا الفراغ من الحج (المسئلة الثالثة) المناسك جمع منسك الذي هو المصدر
بمنزلة النسك أي إذا قضيت عباداتكم التي أمرتم بها في الحج وان جعلتها جمع منسك الذي
هو موضع العبادة كان التقدير فإذا قضيت أعمال مناسككم فيكون من باب حذف
المضاف إذا عرفت هذا فنقول قال بعض المفسرين المراد من المناسك ههنا ما أمر الله
تعالى به الناس في الحج من العبادات وعن مجاهد أن قضاء المناسك هو اراقة الدماء
(المسئلة الرابعة) الفاء في قوله فاذكروا الله يدل على أن الفراغ من المناسك يوجب هذا
الذكر فلهذا اختلفوا في أن هذا الذي ذكر أي ذكر هو فنههم من حمله على الذكر على الذبيحة
ومنهم من حمله على الذكر الذي هو التكبيرات بعد الصلاة في يوم النحر وأيام التشريق على
حسب اختلافهم في وقته أولاً وآخر الان بعد الفراغ من الحج لا ذكر مخصوص الا هذه
التكبيرات ومنهم من قال بل المراد تحويل القوم عما اعتادوه بعد الحج من ذكر التفاخر
بأحوال الآباء لانه تعالى لو لم ينه عن ذلك بانزال هذه الآية لم يكونوا يعدلوا عن هذه
الطريقة الذميمة فكانه تعالى قال فإذا قضيت وفرغتم من واجبات الحج وحلاتهم فتوفروا
على ذكر الله دون ذكر الآباء ومنهم من قال بل المراد منه أن الفراغ من الحج يوجب

(فإذا قضيت مناسككم)
عباداتكم المتعلقة بالحج
وفرغتم منها (فاذكروا)
الله كذا كرم آباءكم
أي فاذكروا ذكره
تعالى وبالغوا في ذلك
كما تفعلون بدكر آباءكم
ومفاخرهم وأيامهم
وكانت العرب إذا
قضوا مناسكهم وقفوا
عنى بين المسجد والجبل
فيذكرون مفاخر
آبائهم ومحاسن أيامهم

الاقبال على الدعاء والاستغفار وذلك لان من تحمل مفارقة الاهل والوطن وانفاس
الاموال والتزام المشاق في سفر الحج فحقيق به بعد الفراغ منه أن يقبل على الدعاء
والتضرع وكثرة الاستغفار والانقطاع الى الله تعالى وعلى هذا جرت السنة بعد الفراغ
من الصلاة بالدعوات الكثيرة وفيه وجه خامس وهو ان المقصود من الاشتغال بهذه
العبادة قهر النفس ومحو آثار النفس والطبيعة ثم هذا العزم ليس مقصودا بالذات بل
المقصود منه أن تزول النقوش الباطلة عن لوح الروح حتى يتجلى فيه نور جلال الله
والتقدير فاذا قضيت مناسككم وأزلت آثار البشرية وأمطمت الاذى عن طريق السلوك
فأشغلوا بعد ذلك بتدوير القلب بذكر الله فالاول نفي والثاني اثبات والاول ازالة مادون
الحق من سنن الآثار والثاني استنارة القلب بذكر الملك الجبار أما قوله تعالى كذركم
آباءكم ففيه وجوه (أحدها) وهو قول جمهور المفسرين اننا ذكرنا أن القوم كانوا بعد
الفراغ من الحج يبالغون في الثناء على آبائهم في ذكر مناقبهم وفضائلهم فقال الله سبحانه
وتعالى فاذكروا الله كذركم آباءكم يعني توفروا على ذكر الله كما كنتم تتفرون على ذكر
الآباء وابدلوا جهدكم في الثناء على الله وشرح آلائه ونعمائه كما بذلتم جهدكم في الثناء
على آبائكم لان هذا أولى وأقرب الى العقل من الثناء على الآباء فان ذكر مفاخر الآباء
ان كان كذبا فذلك يوجب الدناءة في الدنيا والعقوبة في الآخرة وان كان صدقا فذلك
يوجب العجب والكبر وكثرة الغرر وكل ذلك من أمهات المهلكات فثبت أن اشتغالكم
بذكر الله أولى من اشتغالكم بمفاخر آبائكم فان لم تحصل الاولوية فلا أقل من التساوي
بذكر الله أولى من اشتغالكم بالضحك والربيع اذكروا الله كذركم آباءكم وأمهاتكم واكتفى بذكر
(وثانيها) قال الضحاك والربيع اذكروا الله كذركم آباءكم وهو قول الصبي أول ما يفصح
الآباء عن الامهات كقوله سراييل تقيكم الحر قالوا وهو قول الصبي في صغره مواظبا
الكلام ابيه امه امه أي كونوا مواظبين على ذكر الله كما يكون الصبي في صغره مواظبا
على ذكر أبيه وأمه (وثالثها) قال ابو مسلم جرى ذكر الآباء مثالا لدوام الذكر والمعنى أن
الرجل كما لا ينسى ذكر أبيه فكذلك يجب أن لا يغفل عن ذكر الله (ورابعها) قال ابن
الانباري في هذه الآية ان العرب كان أكثر أقسامها في الجاهلية بالآباء كقوله وأبي
وابيكم وجدكم فقال تعالى عظموا الله كتعظيمكم آباءكم (وخامسها) قال بعض
المذكرين المعنى اذكروا الله بالوحدانية كذركم آباءكم بالوحدانية فان الواحد منهم
لونسب الى والدين لتأذي واستنكف منه ثم كان يثبت انفسه آلهة فقل لهم اذكروا الله
بالوحدانية كذركم آباءكم بالوحدانية بل المبالغة في التوحيد ههنا أولى من هناك وهذا
هو المراد بقوله أو أشد ذكر (وسادسها) أن الطفل كما يرجع الى أبيه في طلب جميع
المهمات ويكون ذا كراهة بالتعظيم فكونوا أنتم في ذكر الله كذلك (وسابعها) يحتمل انهم
كانوا يذكرون آباءهم ليتوسلوا بذكرهم الى اجابة الدعاء عند الله فعرفهم الله تعالى أن
آباءهم ليسوا في هذه الدرجة اذ أفعالهم الحسنة صارت غير معتبرة بسبب شرهم وأمرؤا

(أو أشد ذكر) اما مجرور
معطوف على الذكر
بجعله ذا كراهة على المجاز
والمعنى فاذكروا الله
ذكر كما كنا مثل ذكركم
آباءكم أو كذا كذا أشد منه
وابلغ أو على ما ضيف
اليه بمعنى أو كذا كذا قوم
أشد منكم ذكر أو منصوب
بالعطف على آباءكم وذكركم
من فعل المذكور بمعنى
أو كذا كذا كذا كذا كذا
من آبائكم أو بمضمر دل
عليه المعنى تقديره أو كونوا
أشد ذكر الله منكم لا آبائكم

أن يجعلوا بدل ذلك تعديد آلاء الله ونعمائه وتكثير الشاء عليه ليكون ذلك وسيلة الى تواتر النعم في الزمان المستقبل وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أن يحلفوا بأبائهم فقال من كان حائفا فليحلف بالله أو ليصمت اذا كان ما سوى الله فانما هو لله وبالله فالاولى تعظيم الله تعالى ولا اله غيره (وثانها) روى عن ابن عباس انه قال في تفسير هذه الآية هو أن تغضب لله اذا عصى اشد من غضبك لو اذك اذا ذكر بسوء واعلم أن هذه الوجوه وان كانت محتملة الا ان الوجه الاول هو المتعين وجميع الوجوه مشتركة في شيء واحد وهو انه يجب على العبد أن يكون دائم الذكر له به دائم التعظيم له دائم الرجوع اليه في طلب مهماته دائم الانقطاع عن سواه اللهم اجعلنا بهذه الصفة يا أكرم الأكرمين أما قوله تعالى أو أشد ذكرافيه مسئلتان (المسئلة الاولى) عامل الاعراب في أشد قيل الكاف فيكون موضعه جرا وقيل اذ كر وافيكون موضعه نصب والتقدير اذكروا الله مثل ذكركم آباءكم واذكروه أشد ذكرهم من آبائكم (المسئلة الثانية) قوله أو أشد ذكرهم من آبائكم بل أشد ذكرهم من آبائكم ان يكون اشتغالهم بذكر صفات الكمال لله عز وجل فهي غير متناهية فيجب آباءهم قال الفقهاء رحمه الله ومجاز اللغة في مثل هذا معروف يقول الرجل لغيره افعل هذا الى شهر أو أسرع منه لا يريد به التشكيك انما يريد به النقل عن الاول الى ما هو اقرب منه * قوله تعالى (فمن الناس من يقول ربنا آتانا في الدنيا وماله في الآخرة من خلاق ومنهم من يقول ربنا آتانا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار أولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اعلم أن الله تعالى بين أولا تفصيل مناسك الحج ثم أمر بعدها بالذكر فقال فاذا أفضتكم من عرفات وان يقتصر على ذكره فقال فاذكروا الله كذا كذا كذا أو أشد ذكرهم بين بعد ذلك الذكر كيفية الدعاء فقال فمن الناس من يقول ربنا آتانا في الدنيا وما أحسن هذا الترتيب فانه لا بد من تقديم العبادة لكسر النفس وازالة ظلماتها ثم بعد العبادة لا بد من الاشتغال بذكر الله تعالى لتزوير القلب وتجلي نور جلاله ثم بعد ذلك الذكر يشغل الرجل بالدعاء فان الدعاء انما يكمل اذا كان مسبوقا بالذكر كما حكى عن ابراهيم عليه السلام أنه قدم الذكر فقال الذي خلقتني فهو يهدين ثم قال رب هب لي حكما وألحقني بالصالحين فقدم الذكر على الدعاء اذا عرفت هذا فنقول بين الله تعالى أن الدين يدعو الله فريقان (أحدهما) أن يكون دعاؤهم مقصورا على طلب الدنيا (والثاني) الذين يجمعون في الدعاء بين طلب الدنيا وطلب الآخرة وقد كان في التقسيم قسم ثالث وهو من يكون دعاؤه مقصورا على طلب الآخرة واختلفوا في أن هذا القسم هل هو مشروع أو لا ولا كثرون على انه غير مشروع وذلك أن الانسان خلق محتاجا ضعيفا لا طاقة له بالآلام الدنيا ولا بمشاق الآخرة

(فمن الناس) تفصيل
لذا كرين الى من لا يطلب
بذكر الله الا الدنيا والى
من يطلب به خير الدارين
والمراد به الحث على
الاكثار والانتظام
في سلك الآخرين (من
يقول) أي في ذكره (ربنا
آتانا في الدنيا) أي اجعل
آتنا ومنحتنا في الدنيا
خاصة (وماله في الآخرة
من خلاق) أي من حظ
ونصيب لاقتصارهم
على الدنيا فهو بيان لحاله
في الآخرة أو من طلب
خلاق فهو بيان لحاله
في الدنيا وتأكيده قصر
دعائه على المطالب الدنيوية

فالأولى له أن يستعين بربه من كل شرور الدنيا والآخرة روى القفال في تفسيره عن أنس أن
 النبي صلى الله عليه وسلم دخل على رجل يعودوه وقد أنهكه المرض فقال ما كنت تدعو الله به
 قبل هذا قال كنت أقول اللهم ما كنت تعاقبني به في الآخرة فعجل به في الدنيا فقال النبي
 عليه السلام سبحان الله أنك لا تطيق ذلك ألا قلت ربنا آتينا في الدنيا حسنة وفي الآخرة
 حسنة وقنا عذاب النار قال فدعاه رسول الله صلى الله عليه وسلم فشفي واعلم أنه سبحانه
 لو سلب الألم على عرق واحد في البدن أو على منبت شعرة واحد لشوش الأمر على الإنسان
 وصار بسببه محروما عن طاعة الله تعالى وعن الاشتغال بذكره فمن ذا الذي يستغنى عن
 امداد رحمة الله تعالى في أولاه وعقباه فثبت أن الاقتصار في الدعاء على طلب الآخرة
 غير جائز وفي الآية إشارة إليه حيث ذكر القسمين الأولين وأهمل هذا القسم الثالث
 (المسئلة الثانية) اختلفوا في أن الذين حكى الله عنهم أنهم يقتصرون في الدعاء على طلب
 الدنيا من هم فقال قوم هم الكفار روى عن ابن عباس أن المشركين كانوا يقولون اذا
 وقفوا اللهم ارزقنا ابلا وبقرا وغنما وعبيدا واما ما كانوا يطلبون التوبة والمغفرة
 وذلك لانهم كانوا منكري البعث والمعاد وعن أنس كانوا يقولون اسقنا المطر وأعطنا
 على عدونا الظفر فأخبر الله تعالى أن من كان من هذا الفريق فلا خلاق له في الآخرة أي
 لا نصيب له فيها من كرامة ونعيم وثواب نقل عن الشيخ أبي علي الدقاق رحمه الله أنه قال
 أهل النار يستغيثون ثم يقولون افيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله في الدنيا طلبا
 للمأكول والمشروب فلما غلبتهم شهواتهم افتضحوا في الدنيا والآخرة وقال آخرون
 هؤلاء قد يكونون مؤمنين ولكنهم يسألون الله لدنياهم لا لآخرهم ويكون سؤالهم هذا
 من جملة الذنوب حيث سألوا الله تعالى في أعظم المواقف وأشرف المشاهد حطام الدنيا
 وعرضها الغاني معرضين عن سؤال النعيم الدائم في الآخرة وقد يقال لمن فعل ذلك انه
 لا خلاق له في الآخرة وان كان الفاعل مسلما كما روى في قوله ان الذين يشترون بعهد الله
 وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لا خلاق لهم في الآخرة انها نزلت فيمن أخذ مالا بيمين فاجرة
 وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله يؤيد هذا الدين باقوام لا خلاق لهم ثم معنى
 ذلك على وجوه (أحدها) أنه لا خلاق له في الآخرة إلا أن يتوب (والثاني) لا خلاق له
 في الآخرة إلا أن يعفو الله عنه (والثالث) لا خلاق له في الآخرة كخلاق من سأل الله
 لآخرته وكذلك لا خلاق لمن أخذ مالا بيمين فاجرة كخلاق من تورع عن ذلك والله أعلم
 (المسئلة الثالثة) قوله تعالى ربنا آتينا في الدنيا حذف مفعول آتينا من الكلام لانه كالمعلوم
 واعلم أن مراتب السعادات ثلاث روحانية وبدنية وخارجية أما الروحانية فاثنتان
 تكميل القوة النظرية بالعلم وتكميل القوة العملية بالاخلاق الفاضلة وأما البدنية
 فاثنتان الصحة والجمال وأما الخارجية فاثنتان المال والجاه فقوله آتينا في الدنيا يتناول كل
 هذه الاقسام فان العلم اذا كان يراد للترين به في الدنيا والترفع به على الأقران كان من الدنيا

والاخلاق الفاضلة اذا كانت تراد للرياسة في الدنيا وضبط مصالحها كانت من الدنيا وكل من لا يؤمن بالبعث والمعاد فانه لا يطلب فضيلة لاروحانية ولا جسمانية الا لاجل الدنيا ثم قال تعالى في حق هذا الفريق وماله في الآخرة من خلاق أي ليس له نصيب في نعيم الآخرة ونظير هذه الآية قوله تعالى من كان يريد حرث الآخرة نزدله في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وماله في الآخرة من نصيب ثم انه تعالى لم يذكر في هذه الآية أن الذي طلبه في الدنيا هل أجيب له أم لا قال بعضهم ان مثل هذا الانسان ليس باهل للاجابة لان كون الانسان مجاب الدعوة صفة مدح فلا تثبت الا لمن كان ولي الله تعالى مستحقا للكرامة لكنه وان لم يجب فانه مادام مكلفا حيا قاله تعالى يعطيه رزقه على ما قال وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقال آخرون ان مثل هذا الانسان قد يكون مجابا لكن تلك الاجابة قد تكون مكررا واستدراجا * أما قوله تعالى ومنهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار فالمنفسون ذكر وافيها وجوها (أحدها) أن الحسنة في الدنيا عبارة عن الصحة والامن والكفاية والولد الصالح والزوجة الصالحة والنصرة على الاعداء وقد سمي الله تعالى الخصب والسعة في الرزق وما أشبهه حسنة فقال ان تصبك حسنة تسوءهم وقيل في قوله قل هل تر بصون ربنا الاحدى الحسينين انهما الظفر والنصرة والشهادة وأما الحسنة في الآخرة فهي الفوز بالشواب والخلاص من العقاب وبالجملة فقوله ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة كلمة جامعة لجميع مطالب الدنيا والآخرة روى حماد بن سلمة عن ثابت انهم قالوا لانس ادع لنا فقال اللهم آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار قالوا زدنا فاعادها قالوا زدنا قال ما تريدون قد سألت لكم خير الدنيا والآخرة ولقد صدق انس فانه ليس للعبد دار سوى الدنيا والآخرة فاذا سأل حسنة الدنيا وحسنة الآخرة لم يبق شيء سواه (وثانيها) أن المراد بالحسنة في الدنيا العمل النافع وهو الايمان والطاعة والحسنة في الآخرة اللذة الدائمة والتعظيم والتنعيم بذكر الله وبالنس به وبمحبه وبرؤيته وروى الضحاك عن ابن عباس أن رجلا دعا ربه فقال في دعائه ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار فقال النبي عليه السلام ما أعلم أن هذا الرجل سأل الله شيئا من أمر الدنيا فقال بعض الصحابة بلى يا رسول الله انه قال ربنا آتنا في الدنيا حسنة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انه يقول آتنا في الدنيا عملا صالحا وهذا متأكد بقوله تعالى والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين وتلك القرة هي أن يشاهدوا أولادهم وأزواجهم مطيعين مؤمنين مواظبين على العبودية (وثالثها) قال قتادة الحسنة في الدنيا وفي الآخرة طلب العافية في الدارين وعن الحسن الحسنة في الدنيا فهم كتاب الله تعالى وفي الآخرة الجنة واعلم أن منشأ البحث في الآية انه لو قيل آتنا في الدنيا الحسنة وفي الآخرة الحسنة لكان ذلك متنا ولا لكل الحسنات ولكنه قال آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة

(ومنهم من يقول ربنا
آتنا في الدنيا حسنة)
هي الصحة والكفاف
والتوفيق للخير
(وفي الآخرة حسنة)
هي الثواب والرحمة
(وقنا عذاب النار)
بالغفو والمغفرة وروى
عن علي رضي الله عنه
ان الحسنة في الدنيا
المرأة الصالحة
وفي الآخرة الحوراء
وعذاب النار امرأة
السوء وعن الحسن ان
الحسنة في الدنيا العلم
والعبادة وفي الآخرة
الجنة وقنا عذاب النار
معناه حفظنا من
الشهوات والذنوب
المؤدية الى النار

وهذا نكرة في محل الاثبات فلا يتناول الاحسنة واحدة فلذلك اختلف المتقدمون من
المفسرين فكل واحد منهم حل اللفظ على ما رآه أحسن أنواع الحسننة فان قيل أليس أنه
لو قيل آتينا الحسننة في الدنيا والحسننة في الآخرة لكان ذلك متناولاً لكل الاقسام فلم ترك
ذلك وذكر على سبيل التنكير قلت الذي أظنه في هذا الموضع والعلم عند الله اننا بينا فيما تقدم
انه ليس للداعي أن يقول اللهم اعطني كذا وكذا بل يجب أن يقول اللهم ان كان كذا وكذا
مصلحة لي وموافقة لقضائك وقدرك فاعطني ذلك فلو قال اللهم أعطني الحسننة في الدنيا
والآخرة لكان ذلك جزماً وقد بينا انه غير جائز اما لما ذكر على سبيل التنكير فقال اعطني
في الدنيا حسننة كان المراد منه حسننة واحدة وهي الحسننة التي تكون موافقة لقضائه
وقدره ورضاه وحكمه وحكمته فكان ذلك أقرب الى رعاية الادب والمحافظة على
أصول اليقين أما قوله تعالى أولئك لهم نصيب مما كسبوا ففيه مسائل (المسئلة الاولى)
قوله تعالى أولئك فيه قولان (أحدهما) انه اشارة الى الفريق الثاني فقط الذين سألوا
الدنيا والآخرة والدليل عليه انه تعالى ذكر حكم الفريق الاول حيث قال وماله في الآخرة
من خلاق (والقول الثاني) انه راجع الى الفريقين أي لكل من هؤلاء نصيب من عمله على
قدر ما نواه فمن أنكر البعث وحج التماس الثواب الدنيا فذلك منه كفر وشرك والله مجازيه
أو يكون المراد ان من عمل للدنيا أعطى نصيب مثله في دنياه كما قال من كان يريد حرث
الآخرة نذله في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وماله في الآخرة من نصيب أما
قوله تعالى لهم نصيب مما كسبوا ففيه سؤالات (السؤال الاول) قوله لهم نصيب مما
كسبوا يجرى مجرى التحقير والتقليل فالمراد منه (الجواب) المراد لهم نصيب من الدنيا
ومن الآخرة بسبب كسبهم وعملهم فقوله من في قوله مما كسبوا ابتداء الغاية لا التبعض
(السؤال الثاني) هل تدل هذه الآية على ان الجزاء على العمل (الجواب) نعم ولكن
بحسب الوعد لا بحسب الاستحقاق الذاتي (السؤال الثالث) ما الكسب (الجواب)
الكسب يطلق على ما يناله المرء بعمله فيكون كسبه ومكتسبه بشرط أن يكون ذلك جر
منفعة أو دفع مضرة وعلى هذا الوجه يقال في الارباح انها كسب فلان وانه كثير
الكسب أو قليل الكسب لانه لا يريد الا الربح فاما الذي يقوله أصحابنا من أن الكسب
واسطة بين الجبر والخلق فهو مذكور في الكتب القديمة في الكلام أما قوله تعالى والله
سريع الحساب ففيه مسائل (المسئلة الاولى) سريع فاعل من السرعة قال ابن السكيت
سريع يسرع سرعاً وسرعة فهو سريع والحساب مصدر كالحاسبة ومعنى الحساب في اللغة
العد يقال حسب يحسب حساباً وحسبة وحسباً اذا عد ذكره الليث وابن السكيت
والحسب ما عد ومنه حسب الرجل وهو ما يعد من مآثره ومفاخره والاحتساب
الاعتداد بالشئ وقال الزجاج الحساب في اللغة مأخوذ من قولهم حسبك كذا أي كفاك
فسمى الحساب في الملامات حساباً لانه يعلم به ما فيه كفاية وليس فيه زيادة على المقدار

(أولئك) اشارة
الى الفريق الثاني باعتبار
اتصافهم بما ذكر
من النعوت الجميلة وما فيه
من معنى البعد لما مر مراراً
من الاشارة الى علو درجتهم
وبعد منزلاتهم في الفضل
وقيل اليهم ما عافالتنوين
في قوله تعالى (لهم نصيب
مما كسبوا) على الاول
للتفخيم وعلى الثاني
للتنوين أي لكل منهم
نوع نصيب من جنس
ما كسبوا أو من اجله
كقوله تعالى مما خيطياتهم
أغرقوا أو مما دعوا به
نعطيهم منه ما قدرناه
وتسمية الدعاء كسباً
لما انه من الاعمال
(والله سريع الحساب)
يحاسب العباد على كثرتهم
وكثرة أعمالهم في مقدار
لحمة فاحذروا من الاخلال
بطاعة من هذا شأن
قدرته أو يوشك أن يقيم
القيامة ويحاسب الناس
فبادروا الى الطاعات
واكتساب الحسنات

ولانقصان (المسئلة الثانية) اختلف الناس في معنى كون الله تعالى محاسباً لخلقته على وجوه (أحدها) ان معنى الحساب انه تعالى يعلمهم مالهم وعليهم بمعنى انه تعالى يخلق العلوم الضرورية في قلوبهم بمقادير أعمالهم وكمياتها وكيفياتها و بمقادير مالهم من الثواب والعقاب قالوا ووجه هذا المجاز ان الحساب سبب لحصول علم الانسان بماله وعليه فاطلاق اسم الحساب على هذا الاعلام يكون اطلاقاً لاسم السبب على المسبب وهذا مجاز مشهور ونقل عن ابن عباس انه قال انه لا حساب على الخلق بل يقفون بين يدي الله تعالى ويعطون كتبهم بآمالهم فيها سيئاتهم فيقال لهم هذه سيئاتكم قد تجاوزت عنها ثم يعطون حسناتهم ويقال هذه حسناتكم قد ضعفتم بها لكم (والقول الثاني) ان المحاسبة عبارة عن المجازاة قال تعالى وكاين من قرية عنت عن أمر ربها ورسله فحاسبناها حساباً شديداً ووجه المجاز فيه ان الحساب سبب للاخذ والاعطاء واطلاق اسم السبب على المسبب جائز فحسن اطلاق لفظ الحساب على المجازاة (والقول الثالث) أنه تعالى يكلم العباد في أحوال أعمالهم وكيفية مالها من الثواب والعقاب فمن قال ان كلامه ليس بحرف ولا بصوت قال انه تعالى يخلق في أذن المكلف سمعاً يسمع به كلامه القديم كما انه يخلق في عينه رؤية يرى بها ذاته القديمة ومن قال انه صوت قال انه تعالى يخلق كلاماً يسمعه كل مكلف اما بان يخلق ذلك الكلام في أذن كل واحد منهم أو في جسم يقرب من أذنه بحيث لا تبلغ قوة ذلك الصوت أن تمنع الغير من فهم ما كلف به فهذا هو المراد من كونه تعالى محاسباً لخلقته (المسئلة الثالثة) ذكروا في معنى كونه تعالى سريع الحساب وجوهاً (أحدها) ان محاسبته ترجع اما الى انه يخلق علوماً ضرورية في قلب كل مكلف بمقادير أعماله ومقادير ثوابه وعقابه أو الى انه يوصل الى كل مكلف ما هو حقه من الثواب أو الى انه يخلق سمعاً في أذن كل مكلف يسمع به الكلام القديم أو الى انه يخلق في أذن كل مكلف صوتاً داخلياً على مقادير الثواب والعقاب وعلى الوجوه الاربعة فيرجع حاصل كونه تعالى محاسباً الى انه تعالى يخلق شيئاً ولما كانت قدرة الله تعالى متعلقة بجميع الممكنات ولا يتوقف تخطيطه واحداً على سبق مادة ولا مدة ولا آلة ولا يشغله شأن عن شأن لا جرم كان قادراً على أن يخلق جميع الخلق في أقل من لمح البصر وهذا كلام ظاهر ولذلك ورد في الخبر ان الله تعالى يحاسب الخلق في قدر حلب ناقة (وثانيها) ان معنى كونه تعالى سريع الحساب انه سريع القبول لدعاء عباده والاجابة لهم وذلك لانه تعالى في الوقت الواحد يسأل السائلون ~~كل~~ واحد منهم أشياء مختلفة من أمور الدنيا والآخرة فيعطى كل واحد مطلوبه من غير أن يشغله عليه شيء من ذلك ولو كان الامر مع واحد من المخلوقين لطال العد واتصل الحساب فاعلم الله تعالى انه سريع الحساب أي هو عالم بجملة سؤالات السائلين لانه تعالى لا يحتاج الى عقديد ولا الى فكرة وروية وهذا معنى الدعاء المأثور يا من لا يشغله شأن عن شأن وحاصل الكلام في هذا القول ان

معنى كونه تعالى سريع الحساب كونه تعالى عالما بجميع أحوال الخلق وأعمالهم ووجه
المجاز فيه ان المحاسب انما يحاسب ليحصل له العلم بذلك الشيء فالحساب سبب لحصول العلم
فأطلق اسم السبب على المسبب (وثالثها) ان محاسبة الله سريعة بمعنى انها آتية لا محالة
كما قال عز وجل ان ماتوا عدون لصادق وان الدين لواقع وكل ما هو آت ففكائه قيل
ان الساعة التي فيها الجزاء والحساب قريبة * قوله تعالى (واذكروا الله في أيام معدودات
فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه لمن اتقى واتقوا الله واعلموا انكم اليه
تحشرون) اعلم انه تعالى لما ذكر ما يتعلق بالمسح الحرام لم يذكر الرمي لوجهين (أحدهما) ان
ذلك كان امر مشهورا فيما بينهم وما كانوا منكربين لذلك الا أنه تعالى ذكر ما فيه من ذكر
الله لانهم كانوا لا يفعلونه (والثاني) لعله انما لم يذكر الرمي لان في الامر بذكر الله في هذه
الايام دليلا عليه اذ كان من سننه التكبير على كل حصاة منها ثم قال واذكروا الله في أيام
معدودات وفيه مسائل (المسئلة الاولى) ان الله تعالى ذكر في مناسك الحج الايام
المعدودات والايام المعلومات فقال هنا واذكروا الله في أيام معدودات وقال في سورة
الحج ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات فذهب الشافعي رضي الله عنه
ان المعلومات هي العشر الاول من ذي الحجة آخرها يوم النحر وأما المعدودات فتلاثة
أيام بعد يوم النحر وهي أيام التشريق واحتج على ان المعدودات هي أيام التشريق بأنه
تعالى ذكر الايام المعدودات والايام لفظ جمع فيكون أقلها ثلاثة ثم قال بعده فمن تعجل في
يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه وهذا يقتضي أن يكون المراد فمن تعجل في يومين
فلا اثم عليه من هذه الايام المعدودات وأجعت الامة على ان هذا الحكم انما ثبت في أيام
منى وهي أيام التشريق فعلمنا ان الايام المعدودات هي أيام التشريق والقول أكدهذا
بما روى في تفسيره عن عبد الرحمن بن نعمان الديلمي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر
مناديا فنادى الحج عرفة من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج وأيام منى ثلاثة
أيام فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه وهذا يدل على ان الايام
المعدودات هي أيام التشريق قال الواحدى رحمة الله عليه أيام التشريق هي ثلاثة أيام
بعد يوم النحر (أولها) يوم النفر وهو اليوم الحادى عشر من ذي الحجة ينفر الناس فيه بنى
(والثاني) يوم النفر الاول لان بعض الناس ينفرون في هذا اليوم من منى (والثالث)
يوم النفر الثانى وهذه الايام الثلاثة مع يوم النحر كلها أيام النحر وأيام رمى الجمار في هذه
الايام الاربعة مع يوم عرفة أيام التكبير أذبار الصلوات على ما سنشرح مذاهب الناس فيه
(المسئلة الثانية) المراد بالذكر في هذه الايام الذكر عند الجمرات فانه يكبر مع كل حصاة
والذكر أذبار الصلوات والناس أجمعوا على ذلك الا انهم اختلفوا في مواضع (الموضع
الاول) أجعت الامة على ان التكبيرات المقيدة بأذبار الصلوات مختصة بعيد الاضحية
ثم في ابتدائها وانتهائها خلاف (القول الاول) انها تبدأ من الظهر يوم النحر الى ما بعد

(واذكروا الله) أى كبروه
في اعقاب الصلوات
وعند ذبح القرابين ورمى
الجمار وغيرها (في أيام
معدودات) هي أيام
التشريق

الصباح من آخر أيام التشريق فتكون التكبيرات على هذا القول في خمس عشرة صلاة وهو قول ابن عباس وابن عمرو به قال مالك والشافعي رضي الله عنهما في أحد أقواله والجمعة فيه أن الأمر بهذه التكبيرات إنما ورد في حق الحاج قال تعالى فاذكروا الله كذا ذكركم آباكم ثم قال واذكروا الله في أيام معدودات فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه وهذا إنما يحصل في حق الحاج فدل على أن الأمر بهذه التكبيرات إنما ورد في حق الحاج وسائر الناس تبع لهم في ذلك ثم إن صلاة الظهر هي أول صلاة يكبر الحاج فيها بمنى فانهم يلبون قبل ذلك وآخر صلاة يصلونها بمنى هي صلاة الصباح من آخر أيام التشريق فوجب أن تكون هذه التكبيرات في حق غير الحاج مقيدة بهذا الزمان (القول الثاني) للشافعي رضي الله عنه أنه يبدأ به من صلاة المغرب ليلة التمر إلى صلاة الصباح من آخر أيام التشريق وعلى هذا القول تكون التكبيرات بعد ثمان عشرة صلاة (والقول الثالث) للشافعي رضي الله عنه أنه يبدأ به من صلاة الفجر يوم عرفة وينقطع بعد صلاة العصر من يوم التمر فتكون التكبيرات بعد ثمان صلوات وهو قول علقمة والاسود والنخعي وأبي خنيفة (والقول الرابع) أنه يبدأ به من صلاة الفجر يوم عرفة وينقطع بعد صلاة العصر من يوم التمر من آخر أيام التشريق فتكون التكبيرات بعد ثلاث وعشرين صلاة وهو قول أكابر الصحابة كعلي وعمر وابن مسعود وابن عباس ومن الفقهاء قول الثوري وأبي يوسف ومحمد وأحمد وإسحق والمزني وابن شريم وعليه عمل الناس بالبلدان ويدل عليه وجوه (الأول) ما روى جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى الصبح يوم عرفة ثم أقبل علينا فقال الله أكبر ومد التكبير إلى العصر من آخر أيام التشريق (والثاني) أن الذي قاله أبو حنيفة أخذ بالآقل وهذا القول أخذ بالأكثر والتكثير في التكبير أولى لقوله تعالى اذكروا الله ذكرا كثيرا (الثالث) أن هذا هو الاحوط لأنه لو زاد في التكبيرات فهو خير من أن ينقص منها (الرابع) أن هذه التكبيرات تنسب إلى أيام التشريق فوجب أن يؤتى بها إلى آخر أيام التشريق فإن قيل هذه التكبيرات مضافة إلى الأيام المعدودات وهي أيام التشريق فوجب أن لا تكون مشروعة يوم عرفة قلنا فهذا يقتضي أن لا يكبر يوم التمر وهو باطل بالاجماع وأيضا لما كان الأغلب في هذه المدة أيام التشريق صح أن يضاف التكبير إليها (الموضع الثاني) قال الشافعي رضي الله عنه المستحب في التكبيرات أن تكون ثلاثا نسقا أي متابعا وهو قول مالك وقال أبو حنيفة وأحمد يكبر مرتين بحجة الشافعي ما روى عبد الله بن محمد بن أبي بكر بن عمرو بن حزم قال رأيت الأئمة يكبرون في أيام التشريق بعد الصلاة ثلاثا ولأنه زيادة في التكبير فكان أولى لقوله تعالى اذكروا الله ذكرا كثيرا ثم قال الشافعي رضي الله عنه ويقول بعد الثلاث لا إله إلا الله والله أكبر والله الحمد ثم قال وما زاد من ذكر الله فهو حسن وقال في التلبية واجب أن لا يزيد على تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم والفرق أن من سنة التلبية التكرار فتكرارها أولى من ضم الزيادة إليها وههنا

(فمن تعجل) أي استعجل
في النفر أو النفران التفعّل
والاستفعال يجبان
لازمين ومتعديين يقال
تعجل في الأمر واستعجل
فيه وتعجله واستعجله
والأول أوفق للتأخر كما
في قوله
قد يدرك المتأني بعض
حاجته * وقد يكون من
المستعجل الزل * (في
يومين) أي في تمام يومين
بعد يوم التمر وهو يوم
القرى يوم الرأس واليوم
بعده ينفر إذا فرغ من
رمي الحمار (فلا إثم عليه)
يتعجله

يكبر مرة واحدة فتكون الزيادة أولى من السكوت وأما التكبير على الجمار فقد روى أن
النبى عليه الصلاة والسلام كان يكبر مع كل حصاة فينبغي أن يفعل ذلك أما قوله تعالى فمن
تعجل في يومين فلاثم عليه ومن تأخر فلاثم عليه لمن اتقى ففيه سوالات (السؤال الاول)
لم قال فمن تعجل ولم يقل فمن عجل (الجواب) قال صاحب الكشف تعجل واستعجل مجيئاً أن
مطاوعين بمعنى عجل يقال تعجل في الامر واستعجل ومتعدين يقال تعجل الذهاب واستعجله
(السؤال الثاني) قوله ومن تأخر فلاثم عليه فيه اشكال وذلك لانه اذا كان قد استوفى
كل ما يلزمه في تمام الحج فامعنى قوله فلاثم عليه فان هذا اللفظ انما يقال في حق المقصر
ولا يقال في حق من أتى بتمام العمل (والجواب) من وجوه (احدها) انه تعالى لما أذن في
التعجل على سبيل الرخصة احتمل أن يخطر ببال قوم ان من لم يجر على موجب هذه الرخصة
فانه يأثم ألا ترى ان أبا حنيفة رضى الله عنه يقول المقصر عزيمة والتمام غير جائز فلما كان
هذا الاحتمال قائماً لاجرم أزال الله تعالى هذه الشبهة وبين انه لا اثم في الامرين فان شاء
استعجل وجرى على موجب الرخصة وان شاء لم يستعجل ولم يجر على موجب الرخصة
ولا اثم عليه في الامرين جميعاً (وثانيها) قال بعض المفسرين ان منهم من كان يتعجل
ومنهم من كان يتأخر ثم كل واحد من الفريقين يعيب على الآخر فعليه كان المتأخر يرى
ان التعجل مخالفة لسنة الحج وكان المتعجل يرى ان التأخر مخالفة لسنة الحج فبين الله
تعالى أنه لا عيب في واحد من القسمين ولا اثم فان شاء تعجل وان شاء لم يتعجل (وثالثها) ان
المعنى في ازالة الاثم عن المتأخر انما هو لمن زاد على مقام الثلاث فكانه قيل ان أيام منى
التي ينبغي المقام بها هي ثلاث فمن نقص عنها فتعجل في اليوم الثاني منها فلا اثم عليه ومن
زاد عليها فتأخر عن الثالث الى الرابع فلم ينفر مع عامة الناس فلا شيء عليه (ورابعها) ان
هذا الكلام انما ذكر مبالغة في بيان ان الحج سبب لزوال الذنوب وتكفير الآثام وهذا
مثل ان الانسان اذا تناول الترياق فالطبيب يقول له الآن ان تناولت السم فلا ضرر
وان لم تناول فلا ضرر مقصوده من هذا بيان ان الترياق دواء كامل في دفع المضار لا بيان
ان تناول السم وعدم تناوله يجريان مجرى واحدا فكذا ههنا المقصود من هذا الكلام
بيان المبالغة في كون الحج مكفر لكل الذنوب لا بيان ان التعجل وتركه سيان ومما يدل على
كون الحج سبباً قوياً في تكفير الذنوب قوله عليه الصلاة والسلام من حج فلم يرفث ولم يفسق
خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه (وخامسها) ان كثيراً من العلماء قالوا الجوار مكروه لان
اذا جاورا الحرم والبيت سقط وقعه عن عينه واذا كان غائباً ازاداد شوقه اليه واذا كان
كذلك احتمل أن يخطر ببال أحدنا على هذا المعنى ان من تعجل في يومين فحاله أفضل ممن
لم يتعجل وأيضا من تعجل في يومين فقد انصرف الى مكة لطواف الزيارة وترك المقام بمنى
ومن لم يتعجل فقد اختار المقام بمنى وترك الاستعجال في الطواف فلهذا السبب يبقى في
الخطأ تردد في ان التعجل أفضل أم التأخر فبين الله تعالى انه لا اثم ولا حرج في واحد منهما

(ومن تأخر) في النفر
حتى رمى في اليوم الثالث
قبل الزوال أو بعده وعند
الشافعي بعده فقط (فلا
اثم عليه) بما صنع من التأخر
والمراد التخيير بين التعجل
والتأخر ولا يقدح فيه
أفضلية الثاني وانما ورد
بنفي الاثم تصريحاً بحال رد
على أهل الجاهلية حيث
كانوا مختلفين فمن مؤثم
للمتعجل ومؤثم للتأخر
(لمن اتقى) خبر لمبتدأ
محذوف أي الذي ذكر
من التخيير ونفي الاثم عن
المتعجل والتأخر أو من
الاحكام لمن اتقى لانه
الحاج على الحقيقة والمنفع
به أو لاجله حتى لا يضر
بترك ما يهجه منها

(وسادسها) قال الواحدى رحمه الله تعالى انما قال ومن تأخر فلا اثم عليه لتكون اللفظة الاولى موافقة للثانية كقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها وقوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ونحن نعلم ان جزاء السيئة والعدوان ليس بسيئة ولا بعدوان فاذا حمل على موافقة اللفظ ما لا يصح في المعنى فلا يحمل على موافقة اللفظ ما يصح في المعنى أولى لان المبرور المأجور يصح في المعنى نفي الاثم عنه (السؤال الثالث) هل في الآية دلالة على وجوب الاقامة بمعنى بعد الافاضة من المزدلفة (الجواب) نعم كما كان في قوله فاذا أفضتم من عرفات دليل على وقوفهم بها واعلم ان الفقهاء قالوا انما يجوز التعجل في اليومين لمن تعجل قبل غروب الشمس من اليومين فاما اذا غابت الشمس من اليوم الثانى قبل الثفر فليس له أن ينفر الا في اليوم الثالث لان الشمس اذا غابت فقد ذهب اليوم وانما جعل له التعجل في اليومين لافي الثالث هذا مذهب الشافعى وقول كثير من فقهاء التابعين وقال أبو حنيفة رضى الله عنه يجوز له أن ينفر ما لم يطلع الفجر لانه لم يدخل وقت الرمي بعدأما قوله تعالى لمن اتقى ففيه وجوه (أحدها) ان الحاج يرجع مغفورا له بشرط أن يتق الله فيما بقى من عمره ولم يرتكب ما يستوجب به العذاب ومعناه التحذير من الاتكال على ما سلف من أعمال الحج فبين ان عليهم مع ذلك ملازمة التقوى ومجانبة الاغترار بالحج السابق (وثانيها) أن هذه المغفرة انما تحصل لمن كان متيقا قبل حجه كما قال تعالى انما يتقبل الله من المتقين وحقيقته ان المصر على الذنب لا ينفعه حجه وان كان قد أدى الفرض في الظاهر (وثالثها) ان هذه المغفرة انما تحصل لمن كان متيقا عن جميع المحظورات حال اشتغاله بالحج كما روى في الخبر من قوله عليه السلام من حج فلم يرفث ولم يفسق واعلم ان الوجه الاول من هذه الوجوه التي ذكرناها اشارة الى اعتباره في الحال والتحقيق أنه لا بد من الكل وقال بعض المفسرين المراد بقوله لمن اتقى ما يلزمه التوقي في الحج عنه من قتل الصيد وغيره لانه اذا لم يجتنب ذلك صار مأثوما ور بما صار عمله محبطا وهذا ضعيف من وجهين (الاول) انه تقييد للفظ المطلق بغير دليل (والثاني) ان هذا لا يصح الا اذا حمل على ما قبل هذه الايام لانه في يوم النحر اذا رمى وطاف وحلق فقد تحلل قبل رمي الجمار فلا يلزمه اتقاء الصيد الا في الحرم لكن ذاك ليس للاحرام لكن اللفظ مشعر بأن هذا الاتقاء معتبر في هذه الايام فسقط هذا الوجه أما قوله تعالى واتقوا الله فهو أمر في المستقبل وهو مخالف لقوله لمن اتقى الذي أريد به الماضي فليس ذلك بتكرار وقد علمت ان التقوى عبارة عن فعل الواجبات وترك المحرمات فاما قوله واعلموا انكم اليه تحشرون فهو تأكيدي للأمر بالتقوى وبعث على التشدد فيه لان من تصور انه لا بد من حشر ومحاسبة ومساءلة وان بعد الموت لا دار الا الجنة أو النار صار ذلك من أقوى الدواعي له الى التقوى وأما الحشر فهو اسم يقع على ابتداء خروجه من الاجداث الى انتهاء الموقف لانه لا يتم كونهم هناك الا بجميع هذه الامور والمراد بقوله اليه أنه حيث لا مالك سواه ولا ملجأ الاياه ولا يستطيع

(واتقوا الله) في مجامع أموركم بفعل الواجبات وترك المحظورات ليعبأ بكم وتنظموافي سلك المغنمين بالاحكام المذكورة والرخص أو احذروا الاخلال بما ذكر من الاحكام وهو الانسب بقوله عز وجل (واعلموا انكم اليه تحشرون) أى الجزاء على أعمالكم بعد الاحياء والبعث وأصل الحشر الجمع وضم المتفرق وهو تأكيدي للأمر بالتقوى وموجب للامتنان به فان من علم بالحشر والمحاسبة والجزاء كان ذلك من أقوى الدواعي الى ملازمة التقوى

(ومن الناس من يعجبك قوله) تجريد الخطاب * ٢٧٧ * وتوجيه له اليه عليه الصلاة والسلام وهو كلام مبتدأ سبق

ليبين تحزب الناس في شأن

التقوى الى حزبين

وتعين مآل كل منهما

ومن موصولة أو موصوفة

واعرابه كما بين في قوله

تعالى ومن الناس من

يقول آمنا بالله وباليوم

الآخر أي ومنهم من

يروك كلامه ويعظم

موقعه في نفسه لما شاهد

فيه من ملاممة الفحوى

واطف الاداء والتعجب

حيرة تعرض للانسان

بسبب عدم الشعور

بسبب ما يتعجب منه

(في الحياة الدنيا) متعلق

بقوله أي ما يقوله في حق

الحياة الدنيا ومعناها

فانها الذي يريده بما يدعيه

من الايمان ومحبة الرسول

صلى الله عليه وسلم

وفيه اشارة الى أنه قولاً

آخر ليس بهذه الصفة

أو يعجبك أو يعجبك

قوله في الدنيا بحلاوته

وفصاحته لافي الآخرة

لما أنه يظهر هناك

كذبه وقبحه وقيل لما يرهقه

من الحبسة واللاكنة وأنت

خير بأنه لا مبالغة حينئذ

في سوء حاله فان ما له

بيان حسن كلامه

في الدنيا وقبحه في الآخرة وقيل معنى في الحياة الدنيا مدة الحياة الدنيا أي لا يصدر منه فيها الا القول الحسن

أحد دفعاً عن نفسه كما قال تعالى يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله * قوله تعالى
(ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الذاقيم)
واذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد وإذا قيل
له اتق الله أخذته العزة بالإثم فحسبه جهنم وبئس المهاد) اعلم أنه تعالى لما بين أن الذين
يشهدون مشاعر الحج فر يفران كافراً وهو الذي يقول ربنا آتنا في الدنيا ومسلم وهو الذي
يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة بقى المنافق فذكره في هذه الآية وشرح
صفاته وأفعاله فهذا ما يتعلق بنظم الآية والغرض بكل ذلك أن يبعث العباد على الطريقة
الحسنة فيمات يصل بأفعال القلوب والجوارح وان يعلموا أن المعبود لا يمكن اخفاء
الأمور عنه ثم اختلف المفسرون على قولين منهم من قال هذه الآية مختصة بأقوام معينين
ومنهم من قال انها عامة في حق كل من كان موصوفاً بهذه الصفة المذكورة في هذه الآية
أما الأولون فقد اختلفوا على وجوه (فالرواية الأولى) انها نزلت في الاخنس بن شريق
الثقي وهو حليف ابني زهرة أقبل الى النبي صلى الله عليه وسلم وأظهر الاسلام وزعم أنه
يحبوه ويحلف بالله على ذلك وهذا هو المراد بقوله يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله
على ما في قلبه غير انه كان منافقاً حسن العلانية خيـث الباطن ثم خرج من عند النبي عليه
السلام فر يزرع لقوم من المسلمين فاحرق الزرع وقتل الحر وهو المراد بقوله واذا تولى
سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل وقال آخرون المراد بقوله تعالى يعجبك
قوله هو أن الاخنس اشار على بني زهرة بالرجوع يوم بدر وقال لهم ان محمداً ابن أختكم
فان يك كاذباً كفاكموه سائر الناس وان يك صادقاً كنتم أسعد الناس به قالوا نعم الرأي
ما رأيت قال فاذا تودى في الناس بالرحيل فاني ألتخنس بكم فاتبعوني ثم خنس بثلاثمائة رجل
من بني زهرة عن قتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فسمى لهذا السبب أخنس وكان اسمه
أبي بن شريق فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فأعجبه وعندي أن هذا القول
ضعيف وذلك لانه بهذا الفعل لا يستوجب الذم وقوله تعالى ومن الناس من يعجبك قوله
في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه مذكور في معرض الذم فلا يمكن حمله عليه بل
القول الأول هو الأصح (والرواية الثانية) في سبب نزول هذه الآية ما روى عن ابن عباس
والضحك أن كفار قريش بعثوا الى النبي صلى الله عليه وسلم انا قد أسلمنا فابعث الينا نفراً
من علماء أصحابك فبعث اليهم جماعة فنزلوا ببطن الرجيع ووصل الخبر الى الكفار فركب
منهم سبعون راكباً وأحاطوا بهم وقتلوههم وصلبواهم ففيهم نزلت هذه الآية ولذلك عقبه
من بعد بذكر من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله منبهاً بذلك على حال هؤلاء الشهداء
(القول الثاني) في الآية وهو اختيار أكثر المحققين من المفسرين أن هذه الآية عامة في
حتى كل من كان موصوفاً بهذه الصفات المذكورة ونقل عن محمد بن كعب القرظي أنه
جرى بينه وبين غيره كلام في هذه الآية فقال انها وان نزلت فيمن ذكر فلا يمنع أن تنزل

الآية في الرجل ثم تكون عامة في كل من كان موصوفا بتلك الصفات والتحقيق في المسئلة
أن قوله ومن الناس اشارة الى بعضهم فيجعل الواحد ويحتمل الجمع وقوله ويشهد الله
لا يدل على ان المراد به واحد من الناس لجواز أن يرجع ذلك الى اللفظ دون المعنى وهو
جمع وأما نزوله على السبب الذي حكيناه فلا يمنع من العموم بل نقول فيها ما يدل على العموم
وهو من وجوه (أحدها) ان ترتب الحكم على الوصف المناسب مشعر بالعمية فلما ذم
الله تعالى قوما ووصفهم بصفات توجب استحقاق الذم علمنا أن الموجب لتلك المذمة
هو تلك الصفات فلزم أن كل من كان موصوفا بتلك الصفات ان يكون مستوجبا
للذم (وثانيها) أن الحمل على العموم أكثر فائدة وذلك لانه يكون زجرا لكل المكلفين عن
تلك الطريقة المذمومة (وثالثها) أن هذا أقرب الى الاحتياط لانا اذا حملنا الآية على
العموم دخل فيه ذلك الشخص وأما اذا خصصناه بذلك الشخص لم يثبت الحكم في غيره
فثبت بما ذكرنا أن حمل الآية على العموم أولى اذا عرفت هذا فنقول اختلفوا في أن
الآية هل تدل على ان الموصوف بهذه الصفات منافق أم لا والصحيح أنها لا تدل على ذلك
لان الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمسة وثني منها لا يدل على النفاق (فأولها)
قوله يعجبك قوله في الحياة الدنيا وهذا الادلالة فيه على صفة مذمومة الامن جهة الايمان
الحاصل بقوله في الحياة الدنيا لان الانسان اذا قيل انه حلوا الكلام فيما يتعلق بالدنيا أو هم
نوعا من المذمة (وثانيها) قوله ويشهد الله على ما في قلبه وهذا الادلالة فيه على حالة متكررة
فان أضمرنا فيه انه يشهد الله على ما في قلبه مع ان قلبه بخلاف ذلك فالكلام مع هذا
الاضمار لا يدل على النفاق لانه ليس في الآية أن الذي يظهر للرسول من أمر الاسلام
والتوحيد فانه يضر خلافه حتى يلزم أن يكون منافقا بل لعل المراد أنه يضر الفساد
ويظهر ضده حتى يكون مرأيا (وثالثها) قوله وهو ألد الخصام وهذا أيضا لا يوجب النفاق
(ورابعها) قوله واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها والمسلم الذي يكون مفسدا قد يكون
كذلك (وخامسها) قوله واذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالاثم فهذا أيضا لا يقتضي
النفاق فعلمنا أن كل هذه الصفات المذكورة في الآية كما يمكن ثبوتها في المنافق يمكن
ثبوتها في المرأى فاذن ليس في الآية دلالة على ان هذا المذكور يجب أن يكون منافقا
الأن المنافق داخل في الآية وذلك لان كل منافق فانه يكون موصوفا بهذه الصفات
الخمس بل قد يكون الموصوف بهذه الصفات الخمسة غير منافق فثبت ان امتي حملنا الآية
على الموصوف بهذه الصفات الخمسة دخل فيها المنافق والمرأى واذا عرفت هذه الجملة
فنقول الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمسة (الصفة الاولى) قوله يعجبك قوله في
الحياة الدنيا والمعنى يروقك ويعظم في قلبك ومنه الشئ العجيب الذي يعظم في النفس وأما
قوله في الحياة الدنيا ففيه وجهان (أحدهما) انه نظير قول القائل يعجبني كلام فلان في
هذه المسئلة والمعنى يعجبك قوله وكلامه عندما يتكلم لطلب مصالح الدنيا (والثاني) أن

(ويشهد الله على ما في قلبه) أى بحسب ادعائه حيث يقول الله يعلم ان ما في قلبي موافق لما في لساني وهو عطف على يعجبك وقرئ ويشهد الله فالمراد بما في قلبه ما فيه حقيقة ويؤيده قراءة ابن عباس رضى الله عنهما والله يشهد على ما في قلبه على ان كلمة على لا تكون المشهودة مضرا له فالجملة اعتراضية وقرئ ويستشهد الله

يكون التقدير يعجبك قوله وكلامه في الحياة الدنيا وان كان لا يعجبك قوله وكلامه في الآخرة لانه مادام في الدنيا يكون جرى اللسان حلوا الكلام وأما في الآخرة فانه تعتريه الكفة والاحتباس خوفا من هيبة الله وقهر كبريائه (الصفة الثانية) قوله ويشهد الله على ما في قلبه فإلغى انه يقرر صدقه في كلامه ودعواه بالاستشهاد بالله ثم يحتمل أن يكون ذلك الاستشهاد بالخلف واليمين ويحتمل أن يكون ذلك بأن يقول الله يشهد بأن الامر كما قلت فهذا يكون استشهادا بالله ولا يكون يمينا وعامة القراء يقرؤون ويشهد الله بضم الياء أي هذا القائل يشهد الله على ما في ضميره وقرأ ابن محيصن يشهد الله على ما في قلبه بفتح الياء والمعنى ان الله يعلم من قلبه خلاف ما أظهره (فالقراءة الاولى) تدل على كونه مرأيا وعلى أنه يشهد الله باطلا على نفاقه وريائه (وأما القراءة الثانية) فلا تدل الاعلى كونه كاذبا فاما على كونه مستشهدا بالله على سبيل الكذب فلا فعلى هذا القراءة الاولى أدل على الذم (الصفة الثالثة) قوله تعالى وهو ألد الخصام وفيه مسائل (المسئلة الاولى) الالد الشديد الخصومة يقال رجل الد وقوم لد قال الله تعالى وتذرب قوم الد وهو كقوله بل هم قوم خصمون يقال منه ليدل بفتح اللام في يفعل منه فهو ألد اذا كان خصما ولدت الرجل ألد بضم اللام اذا غلبته بالخصومة قال الزجاج اشتقاقه من ليدتي العنق وهما صفحتاه وليدي الوادي وهما جانباه وتأويله انه في أي وجه أخذه خصمه من يمين وشمال في أبواب الخصومة غلب من خاصمه وأما الخصام فغية قولان (أحدهما) وهو قول الخليل ان مصدر بمعنى المخاصمة كالقتال والطعان بمعنى المقاتلة والمطاعنة فيكون المعنى وهو شديد المخاصمة ثم في هذه الاضافة وجهان (أحدهما) انه بمعنى في والتقدير ألد في الخصام (والثاني) أنه جعل الخصام ألد على سبيل المبالغة (والقول الثاني) أن الخصام جمع خصم كصعب وصعب وضخم والمعنى وهو أشد الخصوم خصومة وهذا قول الزجاج قال المفسرون هذه الآية نزلت في الاخنس بن شريق على ما شرحناه وفيه نزل أيضا قوله ويل لكل همزة وقوله ولا تطع كل حلاف مهين همما زمام بنميم ثم للمفسرين عبارات في تفسير هذه اللفظة قال مجاهد ألد الخصام معناه طالب لا يستقيم وقال السدي أعوج الخصام وقال قتادة ألد الخصام معناه أنه جدل بالباطل شديد القسوة في معصية الله عالم اللسان جاهل العمل (المسئلة الثانية) تمسك المنكرون للنظر والجدل بهذه الآية قالوا انه تعالى ذم ذلك الانسان بكونه شديدا في الجدل ولولا ان هذه الصفة من صفات الذم والالماجاز ذلك وجوابه ما تقدم في قوله ولا جدال في الحج (الصفة الرابعة) قوله تعالى واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد اعلم أنه تعالى لما بين من حال ذلك الانسان أنه حلوا الكلام وانه يقرر صدق قوله بالاستشهاد بالله وانه ألد الخصام بين بعد ذلك أن كل ما ذكره باللسان فقلبه منطوع على ضد ذلك فقال واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ثم في الآية مسائل (المسئلة الاولى) قوله تعالى واذا تولى

(وهو ألد الخصام)
أي شديدا لعداوة
والخصومة للمسلمين
على ان الخصام مصدر
واضافة ألد اليه بمعنى
في كقولهم ثبت العذر
أوأشد الخصوم لهم
خصومة على انه جمع
خصم كصعب وصعب
قيل نزلت في الاخنس
بن شريق الثقفي وكان
حسن المنظر حلوا المنطق
يوالي رسول الله صلى
الله عليه وسلم ويدعى
الاسلام والمحبة وقيل
في المناققين والجملة حال
من الضمير المجرور في
قوله أو من المستكن
في يشهد وعطف على
ما قبلها على القراءتين
المتوسطتين

فيه قولان (أحدهما) معناه وإذا انصرف من عندك سعي في الأرض بالفساد ثم هذا الفساد يحتمل وجهين (أحدهما) ما كان من اتلاف الأموال بالتخريب والتخريب والنهب وعلى هذا الوجه ذكرنا روايات منها ما قدمنا أن الاخنس لما أظهر للرسول عليه السلام أنه يحبه وأنه على عزم أن يؤمن فلما خرج من عنده مر برز ع للمسلمين فأحرق الزرع وقتل الجر ومنها أنه لما انصرف من بدر مر ببني زهرة وكان بينه وبين ثقيف خصومة فبیتهم ليلاً وأهلك مواشيهم وأحرق زرعهم (والوجه الثاني) في تفسير الفساد أنه كان بعد الانصراف من حضرة النبي عليه السلام يشتغل بادخال الشبه في قلوب المسلمين وباستخراج الحيل في تقوية الكفر وهذا المعنى يسمى فساداً قال تعالى حكاية عن قوم فرعون حيث قالوا له اتذر موسى وقومه ليفسدوا في الأرض أي يردوا قومك عن دينهم ويفسدوا عليهم شر يعتهم وقال أيضاً اني أخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر في الأرض الفساد وقد ذكرنا في تفسير قوله تعالى وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض ما يقرب من هذا الوجه وإنما سمي هذا المعنى فساداً في الأرض لأنه يوقع الاختلاف بين الناس ويفرق كلمتهم ويؤدي إلى أن يتبرأ بعضهم من بعض فتقطع الأرحام وينفك الدماء قال تعالى فهل عسيتم أن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم فأخبرناهم أن تولوا عن دينه لم يحصلوا إلا على الفساد في الأرض وقطع الأرحام وذلك من حيث قلنا وهو كثير في القرآن واعلم أن حل الفساد على هذا أولى من حمله على التخريب والنهب لأنه تعالى قال ويهلك الحرث والنسل والمعطوف مغاير للمعطوف عليه لا محالة (القول الثاني) في تفسير قوله وإذا تولي وإذا صار واليا فعل ما يفعله ولاية السوء من الفساد في الأرض باهلاك الحرث والنسل وقيل يظهر الظلم حتى يمنع الله بشؤم ظلمه القطر فيهلك الحرث والنسل (والقول الأول) أقرب إلى نظم الآية لأن المقصود بيان نفاقه وهو أنه عند الحضور يقول الكلام الحسن ويظهر المحبة وعند الغيبة يسعى في إيقاع الفتنة والفساد (المسئلة الثانية) قوله سعي في الأرض أي اجتهد في إيقاع القتال وأصل السعي هو المشي بسرعة ولكنه مستعار لإيقاع الفتنة والتخريب بين الناس ومنه يقال فلان يسعى بالنميمة قال الله تعالى لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبأ لاولاً وضعوا خلا لكم يبعونكم الفتنة (المسئلة الثالثة) من فسر الفساد بالتخريب قال انه تعالى ذكره أولاً على سبيل الاجمال وهو قوله ليفسد فيها ثم ذكره ثانياً على سبيل التفصيل فقال ويهلك الحرث والنسل ومن فسر الفساد بالقاء الشبهة قال كما ان الدين الحق أمران أولهما العلم وثانيهما العمل فكذا الدين الباطل أمران أولهما الشبهات وثانيهما فعل المنكرات فهنا ذكر تعالى أولاً من ذلك الانسان اشتغاله بالشبهات وهو المراد بقوله ليفسد فيها ثم ذكر ثانياً اقدامه على المنكرات وهو المراد بقوله ويهلك الحرث والنسل ولا شك أن هذا التفسير أولى ثم من قال سبب نزول الآية أن الاخنس مر برز ع للمسلمين فأحرق الزرع وقتل الجر قال المراد

(وإذا تولي) أي من مجلسك وقيل إذا صار والياً (سعي في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل) كما فعله الاخنس بثقيف حيث بیتهم وأحرق زرعهم وأهلك مواشيهم أو كما يفعله ولاية السوء بالقتل والاتلاف أو بالظلم حتى يمنع الله تعالى بشؤمه القطر فيهلك الحرث والنسل وقرئ ويهلك الحرث والنسل على اسناد الهلاك اليهما عطفاً على سعي وقرئ بفتح اللام وهي لغة وقرئ على البناء للمفعول من الاهلاك (والله لا يحب الفساد) أي لا يرتضيه و يبغضه و يغضب على من يتعاطاه وهو اعتراض تذييلي

بالحرث الزرع و بالنسل تلك الحرث هو ما يكون منه الزرع قال تعالى أفرايت
 ما تحرثون أأنتم تزرعونه وهو يقع على كل ما يحترث و يزرع من أصناف النبات وقيل ان
 الحرث هو شق الارض ويقال لما يشق به محترث وأما النسل فهو على هذا التفسير نسل
 الدواب والنسل في اللغة الولد واشتقاقه يحتمل أن يكون من قولهم نسل ينسل اذا خرج
 فسقطت ومنه نسل ريش الطائر و بر البعير وشعر الحمار اذا خرج فسقطوا القطعة منها اذا
 سقطت نسالة ومنه قوله تعالى الى ربهم ينسلون أي يسرعون لانه أسرع الخروج بحدة
 والنسل الولد لخروجه من ظهر الاب و بطن الام وسقوطه والناس نسل آدم وأصل
 الحرف من النسل وهو الخروج وأما من قال ان سبب نزول الآية أن الاخنس بيت على
 قوم ثقيف وقتل منهم جمعا فالمراد بالحرث اما النسوان لقوله تعالى نساؤكم حرث لكم
 أو الرجال وهو قول قوم من المفسرين الذين فسروا الحرث بشق الارض اذا الرجال هم
 الذين يشقون أرض التوليد وأما النسل فالمراد منه الصبيان واعلم أنه على جميع
 الوجوه فالمراد بيان أن ذلك الفساد فساد عظيم لأعظم منه لان المراد منها على التفسير
 الاول اهلاك النبات والحيوان وعلى التفسير الثاني اهلاك الحيوان بأصله وفرعه وعلى
 الوجهين فلا فساد أعظم منه فاذن قوله ويهلك الحرث والنسل من الالفاظ الفصيحة جدا
 الدالة مع اختصارها على المبالغة الكثيرة ونظيره في الاختصار ما قاله في صفة الجنة وفيها
 ما تشتهي النفس وتلد الاعين وقال اخر ج منها ماء هاومر عاها فان قيل أفيدل الآية
 على انه يهلك الحرث والنسل أو تدل على انه أراد ذلك قلنا ان قوله سعى في الارض ليفسد
 فيها دل على ان غرضه أن يسعى في ذلك ثم قوله ويهلك الحرث والنسل ان عطفناه على
 الاول لم تدل الآية على وقوع ذلك فان تقدير الآية هكذا سعى في الارض ليفسد فيها
 وسعى ليهلك الحرث والنسل وان جعلناه كلاما مبتدأ منقطعاً عن الاول دل على وقوع
 ذلك والاول أولى وان كانت الاخبار المذكورة في سبب نزول الآية دلت على ان هذه
 الاشياء قد وقعت ودخلت في الوجود (المسئلة الرابعة) قرأ بعضهم ويهلك الحرث
 والنسل على ان الفعل للحرث والنسل وقرأ الحسن بفتح اللام من يهلك وهي لغة نحو أبي
 يابى وروى عنه ويهلك على البناء للمفعول (المسئلة الخامسة) استدلت المعتزلة على
 ان الله تعالى لا يريد القبائح بقوله تعالى والله لا يحب الفساد قالوا والمحبة عبارة عن
 الارادة والدليل عليه قوله تعالى ان الذين يحبون أن تشيع الفاحشة والمراد بذلك انهم
 يريدون وأيضا نقل عن الرسول عليه السلام أنه قال ان الله أحب لكم ثلاثا وكره لكم
 ثلاثا أحب لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئا وان تناصحوا من ولادة امرئكم وكره لكم
 القيل والقال واضاعة المال وكثرة السؤال فجعل الكراهة ضد المحبة ولولا ان المحبة
 عبارة عن الارادة والا لكانت الكراهة ضد الارادة وأيضا لو كانت المحبة غير الارادة
 لصح أن يحب الفعل وان كرهه لان الكراهة على هذا القول انما تضاد الارادة دون المحبة

قالوا واذا ثبت أن المحبة نفس الارادة فقوله والله لا يحب الفساد جار مجرى قوله والله لا يريد الفساد كقوله وما الله يريد ظلما للعباد بل دلالة هذه الآية أقوى لانه تعالى ذكر ما وقع من الفساد من هذا المنافق ثم قال والله لا يحب الفساد اشارة اليه فدل على أن ذلك الواقع وقع لابرادة الله تعالى واذا ثبت أنه تعالى لا يريد الفساد وجب أن لا يكون خالفه لان الخلق لا يمكن الامع الارادة فصارت هذه الآية دالة على مسئلة الارادة ومسئلة خلق الافعال والاصحاب أجابوا عنه بوجهين (الاول) أن المحبة غير الارادة بل المحبة عبارة عن مدح الشيء وذكر تعظيمه (والثاني) ان سلمنا أن المحبة نفس الارادة ولكن قوله والله لا يحب الفساد لا يفيد العموم لان الالف واللام الداخلين في اللفظ لا يفيدان العموم ثم الذي يهدم قوة هذا الكلام وجهان (الاول) أن قدرة العبد وداعيته صاحبة للصالح والفساد فترجح الفساد على الصلاح ان وقع لالعة لزم نفي الصانع وان وقع لمرجح فذلك المرجح لا بد وأن يكون من الله والا لزم التسلسل فثبت ان الله سبحانه هو المرجح لجانب الفساد على جانب الصلاح فكيف يعقل أن يقال انه لا يريد (والثاني) أنه عالم بوقوع الفساد فان أراد أن لا يقع الفساد لزم أن يقال انه أراد أن يقلب علم نفسه جهلا وذلك محال (الصفة الخامسة) قوله تعالى واذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالاثم وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال الواحدى قوله تعالى واذا قيل له اتق الله أخذته العزة معناه أن رسول الله دعاه الى ترك هذه الافعال فدعاه الكبر والانفة الى الظلم واعلم أن هذا التفسير ضعيف لان قوله واذا قيل له اتق الله أخذته العزة ليس فيه دلالة الاعلى انه متى قيل له هذا القول أخذته العزة فاما ان هذا القول قيل أو ما قيل فليس في الآية دلالة عليه فان ثبت ذلك برواية وجب المصير اليه وان كنا نعلم انه عليه السلام كان يدعو الكل الى التقوى من غير تخصيص (المسئلة الثانية) أنه تعالى حكى عن هذا المنافق جملة من الافعال المذمومة (أولها) اشتغاله بالكلام الحسن في طلب الدنيا (وثانيها) استشهاده بالله كذبا وبهتان (وثالثها) لجأه في ابطال الحق واثبات الباطل (ورابعها) سعيه في الفساد (وخامسها) سعيه في اهلاك الحرث والنسل وكل ذلك فعل منكر قبيح وظاهر قوله اذا قيل له اتق الله فكذا قيل له اتق الله في اهلاك الحرث والنسل وفي السعي بالفساد وفي اللجأ الباطل وفي الاستشهاد بالله كذبا وفي الحرص على طلب الدنيا فانه ليس رجوع النهى الى البعض أولى من بعض (المسئلة الثالثة) قوله أخذته العزة بالاثم وفيه وجوه (أحدها) أن هذا مأخوذ من قولهم أخذت فلانا بأن يعمل كذا أى الزمته ذلك وحكمت به عليه فتقدير الآية أخذته العزة بأن يعمل الاثم وذلك الاثم هو ترك الالتفات الى هذا الواعظ وعدم الاصغاء اليه (وثانيها) أخذته العزة أى الزمته يقال أخذته الحمى أى الزمته وأخذته الكبر أى اعتراه ذلك فعنى الآية اذا قيل له اتق الله لزمته العزة الحاصلة بالاثم الذي في قلبه فان تلك العزة

(واذا قيل له) على نهج العظة والنصيحة (اتق الله) واترك ما تبشره من الفساد أو النفاق واحذر رسوء مغيبته (أخذته العزة بالاثم) أى حملته الانفة وحبية الجاهلية على الاثم الذى نهى عنه لجأه وعنادا من قولك أخذته بكذا اذا جعلته عليه أو ألزمته اياه

(فحسبه جهنم) مبتدأ وخبر أي كافيه * ٢٨٣ * جهنم وقيل جهنم فاعل لحسبه سادس خبره وهو مصدر

انما حصلت بسبب ما في قلبه من الكفر والجهل وعدم النظر في الدلائل ونظيره قوله تعالى بل الذين كفروا في عزة وشقاق والباء ههنا في معنى اللام يقول الرجل فعلت هذا بسببك ولسببك وعاقبته بجنابته ووجنابته * أما قوله تعالى فحسبه جهنم قال المفسرون كافيه جهنم جزاء له وعذا يقال حسبك درهم أي كفاك وحسبنا الله أي كافينا الله وأما جهنم فقال يونس وأكثر النحويين هي اسم للنار التي يعذب الله بها في الآخرة وهي أعجمية وقال آخرون جهنم اسم عربي سميت نار الآخرة بها لبعدها عن روية أنه قال ركية جهنم يريد بعيدة القعر * وأما قوله تعالى ولبئس المهاد ففيه وجهان (الاول) أن المهاد والتمهيد التوطئة وأصله من المهد قال تعالى والارض فرشناها فنعم الماهدون أي الموطون المكنون أي جعلناها ساكنة مستقرة لا تميد بأهلها ولا تنبوعنهم وقال تعالى فلا نفسهم يمهدون أي يفرشون ويمكنون (والثاني) أن يكون قوله ولبئس المهاد أي لبئس المستقر كقوله جهنم يصلونها فلبئس القرار وقال بعض العلماء المهاد الفراش للنوم فلما كان المعذب في النار يلقى على نار جهنم جعل ذلك مهادا له وفراشا * قوله تعالى (ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله والله روفٌ بالعباد) اعلم أنه تعالى لما وصف في الآية المتقدمة حال من يبذل دينه لطلب الدنيا ذكر في هذه الآية حال من يبذل دنياه ونفسه وماله لطلب الدين فقال ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله ثم في الآية مسائل (المسئلة الاولى) في سبب النزول روايات (أحدها) روى عن ابن عباس أن هذه الآية نزلت في صهيب بن سنان مولى عبدالله بن جدعان وفي عمار بن ياسر وفي سمية أمه وفي ياسر أبيه وفي بلال مولى أبي بكر وفي خباب بن الارت وفي عابس مولى حو يطب أخذهم المشركون فعذبوهم فأما صهيب فقال لاهل مكة اني شيخ كبير ولى مال ومتاع ولا يضركم كنت منكم أو من عدوكم تكلمت بكلام وأنا أكره أن أنزل عنه وأنا أعطيتكم مالى ومتاعى واشترى منكم دينى فرفضوا منه بذلك وخلوا سبيله فانصرف راجعا الى المدينة فنزلت الآية وعند دخول صهيب المدينة لقيه أبو بكر رضى الله عنه فقال له ربح بيعك فقال له صهيب وبيعك فلا تخسر ما ذاك فقال أنزل الله فيك كذا وقرأ عليه الآية وأما خباب بن الارت وأبو ذر فقد فراواتيا المدينة وأما سمية فربطت بين بعيرين ثم قتلت وقتل ياسر وأما الباقيون فأعطوا بسبب العذاب بعض ما أراد المشركون فتركوا وفيهم نزل قوله تعالى والذين هاجروا في الله من بعد ما ظلموا ابتغى أهل مكة لنبأئهم في الدنيا حسنة بالنصرو والغنية والاجر الآخرة أكبر وفيهم نزل الامن أكره وقلبه مطمئن بالايمان (والرواية الثانية) انها نزلت في رجل أمر بمعروف ونهى عن منكر عن عمرو على وابن عباس رضى الله عنهما (والرواية الثالثة) نزلت في علي بن أبي طالب بات على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة خروجه الى الغار وروى أنه لما نام على فراشه قام جبريل عليه السلام عند رأسه وميكائيل عند رجليه وجبريل ينادى بخم من مثلك يا ابن أبي

بمعنى الفاعل وقوى
لاعتماده على الغاء الرابطة
للجملة بما قبلها وقيل
حسب اسم فعل ماض
أي كفته جهنم (ولبئس
المهاد) جواب قسم مقدر
والخصوص بالذم
محذوف لظهوره وتعيينه
والمهاد الفراش وقيل
ما يوطأ للجنب والجملة
اعتراض (ومن الناس
من يشري نفسه) مبتدأ
وخبر كما رأى يبيعها ببذاتها
في الجهاد ومشاق
الطاعات وتعرضها
للمهالك في الحروب
أو يأمر بالمعروف وينهى
عن المنكر وان ترتب عليه
القتل (ابتغاء مرضاة
الله) أي طلب لرضاه
وهذا كمال التقوى وإيراده
قسما للاول من حيث
ان ذلك بأنفس من الامر
بالتقوى وهذا بأمر بذلك
وان أدى الى الهلاك وقيل
نزلت في صهيب بن سنان
الرومي أخذ المشركون
وعذبوه ليرتد فقال اني
شيخ كبير لا أنفعكم ان
كنت معكم ولا أضركم
ان كنت عليكم فخلوني
وما انا عليه وخذوا
مالي فقبلوا منه ماله فأتى المدينة فيشري حينئذ بمعنى يشتري لجرى الحال على صورة الشراء

طالب يباهي الله بك الملائكة ونزلت الآية (المسئلة الثانية) أكثر المفسرين على ان المراد بهذا الشراء البيع قال تعالى وشروه بثمن بخس أى باعوه وتحقيقه أن المكلف باع نفسه بثواب الآخرة وهذا البيع هو انه بذلها في طاعة الله من الصلاة والصيام والحج والجهاد ثم توصل بذلك الى وجدان ثواب الله كان ما يبذله من نفسه كالسلة وصار البازل كالبائع والله كالمشتري كما قال ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة وقد سمي الله تعالى ذلك تجارة فقال يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب اليم تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم وعندى انه يمكن اجراء لفظة الشراء على ظاهرها وذلك أن من أقدم على الكفر والشرك والتوسع في ملاذ الدنيا والاعراض عن الآخرة وقع في العذاب الدائم فصارت في التقدير كان نفسه كانت له فبسبب الكفر والفسق خرجت عن ملكه وصارت حق النار والعذاب فاذا ترك الكفر والفسق وأقدم على الايمان والطاعة صار كأنه اشترى نفسه من العذاب والنار فصار حال المؤمن كالمكاتب يبذل دراهم معدودة و يشتري بها نفسه فكذلك المؤمن يبذل أنفاسا معدودة و يشتري بها نفسه أبا لكن المكاتب عبدا مابق عليه درهم فكذا المكلف لا ينجو عن رق العبودية مادام له نفس واحد في الدنيا ولهذا قال عيسى عليه السلام وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيا وقال تعالى لتبده عليه السلام واعبد ربك حتى يأتيك اليقين فان قيل ان الله تعالى جعل نفسه مشترى حيث قال ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم وهذا يمنع كون المؤمن مشترى قلنا لا منافاة بين الأمرين فهو كمن اشترى ثوبا بعبء فكل واحد منهما بائع وكل واحد منهما مشترى فكذا ههنا وعلى هذا التأويل فلا يحتاج الى ترك الظاهر والى حمل لفظ الشراء على البيع اذا عرفت هذا فنقول يدخل تحت هذا كل مشقة يتحملها الانسان في طلب الدين فيدخل فيه المجاهد ويدخل فيه البازل مهجته الصابر على القتل كما فعله ابو عمار وأمه ويدخل فيه الآبق من الكفار الى المسلمين ويدخل فيه المشتري نفسه من الكفار بماله كما فعله صهيب ويدخل فيه من يظهر الدين والحق عند السلطان الجائر وروى أن عمر رضى الله عنه بعث جيشا فحاصروا قصر افتقد منهم واحد فقاتل حتى قتل فقال بعض القوم ألقى بيده الى التهلكة فقال عمر كذبتم رحم الله أبا فلان وقرأ ومن الناس من يشترى نفسه ابتغاء مرضاة الله ثم اعلم أن المشقة التي يتحملها الانسان لا بد وأن تكون على وفق الشرع حتى يدخل بسببه تحت الآية فاما لو كان على خلاف الشرع فهو غير داخل فيه بل يعد ذلك من باب القاء النفس في التهلكة نحو ما اذا خاف التلف عند الاغتسال من الجنابة ففعل قال قتادة أما والله ما هم بأهل حروراء المراق من الدين ولكنهم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين والانصار لما رأوا المشركين يدعون مع الله الها آخر قاتلوا على دين الله وشروا أنفسهم غضبا لله وجهاد في سبيله (المسئلة الثالثة) يشترى نفسه ابتغاء مرضاة

الله أى لا ابتغاء مرضاة الله ويشترى بمعنى يشتري * أما قوله تعالى والله رؤف بالعباد فمن رأفته انه جعل النعيم الدائم جزاء على العمل القليل المنقطع ومن رأفته جواز لهم كلمة الكفر بقاء على النفس ومن رأفته انه لا يكلف نفسا الا وسعها ومن رأفته ورحته ان المصر على الكفر مائة سنة اذا تاب ولو في لحظة اسقط كل ذلك العقاب وأعطاه الثواب الدائم ومن رأفته أن النفس له والمسال ثم انه يشتري ملكه بملكه فضلا منه ورحمة واحسانا * قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين) اعلم أنه تعالى لما حكى عن المنافق أنه يسعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل أمر المسلمين بما يضاد ذلك وهو الموافقة في الاسلام وفي شرائعه فقال يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير ونافع والكسائي السلم بفتح السين وكذا في قوله وان جنحوا للسلم وقوله وتدعوا الى السلم وقرأ عاصم في رواية أبي بكر بن عياش السلم بكسر السين في الكل وقرأ حمزة والكسائي بكسر السين في هذه التي في البقرة والتي في سورة محمد في قوله وتدعوا الى السلم وقرأ ابن عامر بكسر السين في هذه التي في البقرة وحدها وبتفتح السين في الانفال وفي سورة محمد فذهب ذاهبون الى انهما لغتان بالفتح والكسر مثل رطل ورطل وجسر وجسر وقرأ الاعمش بفتح السين واللام (المسئلة الثانية) أصل هذه الكلمة من الانقياد قال الله تعالى اذ قال له ربه أسلم قال أسلمت والاسلام انما سمي اسلا ما لهذا المعنى وغلب اسم السلم على الصلح وترك الحرب وهذا أيضا راجع الى هذا المعنى لان عند الصلح ينقاد كل واحد لصاحبه ولا ينازعه فيه قال أبو عبيدة وفيه لغات ثلاث السلم والسلم والسلم (المسئلة الثالثة) في الآية اشكال وهوان كثيرا من المفسرين حملوا السلم على الاسلام فيصير تقدير الآية يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في الاسلام والايمن هو الاسلام ومعلوم أن ذلك غير جائز ولا جل هذا السؤال ذكر المفسرون وجوها في تأويل هذه الآية (أحدها) أن المراد بالآية المنافقون والتقدير يا أيها الذين آمنوا بالسنتهم ادخلوا بكميتكم في الاسلام ولا تتبعوا خطوات الشيطان أى آثار تزيينه وغروره في الاقامة على النفاق ومن قال بهذا التأويل احتج على صحته بان هذه الآية انما وردت عقيب مامضى من ذكر المنافقين وهو قوله ومن النار من يعجبك قوله الآية فلما وصف المنافق بما ذكر دعا في هذه الآية الى الايمان بالقلب وترك النفاق (وثانيها) أن هذه الآية نزلت في طائفة من مسلمي أهل الكتاب كعبد الله بن سلام وأصحابه وذلك لانهم حين آمنوا بالنبي عليه السلام أقاموا بعده على تعظيم شرائع موسى فعظموا السبت وكرهوا لحوم الابل وألبانها وكانوا يقولون ترك هذه الاشياء مباح في الاسلام وواجب في التوراة فتحزن نتركها احتياطا فكره الله تعالى ذلك منهم وأمرهم أن يدخلوا في السلم كافة أى في شرائع الاسلام كافة ولا يتسكروا بشئ من أحكام التوراة اعتقادا له وعملا به لانها صارت

(والله رؤف بالعباد)
ولذلك يكلفهم التقوى
ويعرضهم للثواب
والجلمة اعتراض تذييلي
(يا أيها الذين آمنوا)
ادخلوا في السلم) أى
الاستسلام والطاعة
وقبل الاسلام وقرئ
بفتح السين وهى لغة
فيه وبتفتح اللام أيضا
وقوله تعالى

منسوخة ولا تتبعوا خطوات الشيطان في التمسك بأحكام التوراة بعدان عرفتم انها صارت منسوخة والقائلون بهذا القول جعلوا قوله كافة من وصف السلم كانه قيل ادخلوا في جميع شرائع الاسلام اعتقادا وعملا (وثالثها) أن يكون هذا الخطاب واقعا على أهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بالنبي عليه السلام فقوله يا أيها الذين آمنوا أي بالكتاب المتقدم ادخلوا في السلم كافة أي اكملوا طاعتكم في الايمان وذلك ان تؤمنوا بجميع أنبيائه وكتبه فادخلوا بايمانكم بمحمد عليه السلام وبكتابه في السلم عن التمام ولا تتبعوا خطوات الشيطان في تحسينه عند الاقتصار على دين التوراة بسبب انه دين اتفقوا كلهم على انه حق بسبب انه جاء في التوراة تمسكوا بالسبب مادامت السموات والارض وبالجملة فالمراد من خطوات الشيطان الشبهات التي يتمسكون بها في بقاء تلك الشريعة (ورابعها) هذا الخطاب واقع على المسلمين يا أيها الذين آمنوا باللسنة ادخلوا في السلم كافة أي دؤموا على الاسلام فيما تستأنفونه من العمر ولا تخرجوا عنه ولا عن شيء من شرائعه ولا تتبعوا خطوات الشيطان أي ولا تلتفتوا الى الشبهات التي تلقيها اليكم أصحاب الضلالة والغواية ومن قال بهذا التأويل قال هذا الوجه متأكدا بما قبل هذه الآية وما بعدها أما ما قبل هذه الآية فهو ما ذكر الله تعالى في صفة ذلك المنافق في قوله سعى في الارض ليفسد فيها وما ذكرنا هناك أن المراد منه القاء الشبهات الى المسلمين فكانه تعالى قال دؤموا على اسلامكم ولا تتبعوا تلك الشبهات التي يذكرها المنافقون وأما ما بعد هذه الآية فهو قوله تعالى هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام يعني هؤلاء الكفار معاندون مصررون على الكفر قد أزيحت عنهم وهم لا يوقفون قولهم بهذا الدين الحق الاعلى أمور باطلة مثل أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة فان قيل الموصوف بالشئ يقال له دم عليه ولكن لا يقال له ادخل فيه والمذكور في الآية هو قوله ادخلوا قلنا ان الكائن في الدار اذا علم أن له في المستقبل خروجا عنها فغير ممتنع أن يؤمر بدخولها في المستقبل حالا بعد حال وان كان كائنا فيهما في الحال لان حال كونه فيها غير الحالة التي أمر أن يدخلها فاذا كان في الوقت الثاني قد يخرج عنها صح أن يؤمر بدخولها ومعلوم أن المؤمنين قد يخرجون عن خصال الايمان بالنوم والسهر وغيرهما من الاحوال فلا يمتنع أن يأمرهم الله تعالى بالدخول في المستقبل في الاسلام (وخامسها) أن يكون السلم المذكور في الآية معناه الصلح وترك المحاربة والمنازعة والتقدير يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة أي كونوا موافقين ومجتمعين في نصرة الدين واحتمال البلوى فيه ولا تتبعوا خطوات الشيطان بأن يحملكم على طلب الدنيا والمنازعة مع الناس وهو كقوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم وقال تعالى يا أيها الذين آمنوا اصبروا وقال واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وقال عليه السلام المؤمن يرضى لاختيه ما يرضى لنفسه وهذه الوجوه في التأويل ذكرها جمهور المفسرين وعندى فيه وجوه أخر

(كافة) حال من الضمير في ادخلوا أو من السلم ﴿ ٢٨٧ ﴾ أو منهما معا كما في قوله * خرجت بها تمشي نجرورا *
على اثرينا ذيل مرط
مرجل * وهي في الأصل
اسم للجماعة تكف مخالفتها
ثم استعملت في معنى
جميعا وتاؤها ليست
للتأنيث حتى يحتاج
الى جعل السلم مؤنثا مثل
الحرب كما في قوله عز وجل
وان جنحوا للسلم فاجنح
لها وفي قوله * السلم تأخذ
منها ما رزيت به * والحرب
يكفيك من انفا سها
جرع * وانما هي للنقل
كما في عامة وخاصة وقاطبة
والمعنى استسلموا لله تعالى
وأطيعوه جملة ظاهرا
وباطنا والخطاب للمنافقين
أو ادخلوا في الاسلام
بكلية ولا تخلصوا به
غيره والخطاب لمؤمني
أهل الكتاب فانهم
كانوا يراعون بعض
أحكام دينهم القديم
بعد اسلامهم أو في شرائع
الله تعالى كلها بالايان
بالانبياء عليهم السلام
والكتب جميعا والخطاب
لاهل الكتاب كلهم
ووصفهم بالايان
اما على طريقة التغليب
واما بالنظر الى ايمانهم
القديم أو في شعب الاسلام

(أحدها) أن قوله يأبها الذين آمنوا إشارة الى المعرفة والتصديق بالقلب وقوله ادخلوا
في السلم كافة إشارة الى ترك الذنوب والمعاصي وذلك لان المعصية مخالفة لله ولرسوله
فيصح أن يسمى تركها بالسلم أو يكون المراد منه كونوا متقادين لله في الاتيان بالطاعات
وترك المحظورات وذلك لان مذهبنا ان الايمان باق مع الاشتغال بالمعاصي وهذا تأويل
ظاهر (وثانيها) أن يكون المراد من السلم كون العبد راضيا ولم يضطرب قلبه على ما روى
في الحديث الرضا بالقضاء باب الله الاعظم (وثالثها) أن يكون المراد ترك الانتقام كما في قوله
واذا مروا بالغومروا كراما وفي قوله خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين
فهذا هو كلام في وجوه تأويلات هذه الآية (المسئلة الرابعة) قال القفال كافة يصح أن
يرجع الى الأمورين بالدخول أي ادخلوا بأجمعكم في السلم ولا تفرقوا ولا تختلفوا قال
قطرب تقول العرب رأيت القوم كافة وكافين ورأيت النسوة كافات ويصح أن يرجع الى
الاسلام أي ادخلوا في الاسلام كاه أي في كل شرائعه قال الواحدي رحمه الله هذا أليق
بظاهر التفسير لانهم أمروا بالقيام بها كلها ومعنى الكافة في اللغة الحاضرة المانعة يقال
كففت فلانا عن السوء أي منعه ويقال كف القميص لانه منع الثوب عن الانتشار
وقيل اطرف اليد كف لانه يكف بها عن سائر البدن ورجل مكفوف أي كف بصره من أن
يبصر فالكافة معناها المانعة ثم صارت اسما للجملة الجامعة وذلك لان الاجتماع يمنع
من التفرق والشذوذ فقوله ادخلوا في السلم كافة أي ادخلوا في شرائع الاسلام الى حيث
ينتهي شرائع الاسلام فتكفوا من أن تتركوا شيئا من شرائعه أو يكون المعنى ادخلوا
كلكم حتى تمنعوا واحدا من أن لا يدخل فيه * أما قوله تعالى ولا تتبعوا خطوات
الشيطان فالمعنى ولا تطيعوه ومعروف في الكلام أن يقال فيمن اتبع سنة انسان اقضى
أثره ولا فرق بين ذلك وبين قوله اتبع خطوته وخطوات جمع خطوة وقد تقدم ذلك * أما
قوله تعالى انه لكم عدو مبين فقال أبو مسلم الاصفهاني ان مبين من صفات البليغ الذي
يعرب عن ضميره وأقول الذي يدل على صحة هذا المعنى قوله حم والكتاب المبين ولا يعني
بقوله مبينا الا ذلك فان قيل كيف يمكن وصف الشيطان بأنه مبين مع اننا لا نرى ذاته ولا
نسمع كلامه قلنا ان الله تعالى لما بين عداوته لآدم ونسله فلذلك الامر صح أن يوصف
بأنه عدو مبين وان لم يشاهد ومثاله من يظهر عداوته لرجل في بلد بعيد فقد يصح أن يقال
ان فلانا عدو مبين لك وان لم يشاهده في الحال وعندى فيه وجه آخر وهو ان الأصل
في الابانة القطع والبيان انما يسمى بيانا لهذا المعنى فانه يقطع بعض الاحتمالات عن بعض
فوصف الشيطان بأنه مبين معناه انه يقطع المكلف بوسوسته عن طاعة الله وثوابه
ورضوانه فان قيل كون الشيطان عدوا لنا ما أن يكون بسبب أنه يقصد ايصال الآلام
والمكاره اليها في الحال أو بسبب أنه بوسوسته يمنعنا عن الدين والثواب والاول باطل
اذ لو كان كذلك لا وقعنا في الامراض والآلام والشدائد ومعلوم انه ليس كذلك وان كان

وأحكامه كلها فلا يخلوا بشئ منها والخطاب للمسلمين وانما خوطب أهل الكتاب بعنوان الايمان مع انه لا يصح

الثاني فهو أيضا باطل لان من قبل منه تلك الوسوسة فانما أتى من قبل نفسه كما قال وما كان لي عليكم من سلطان الا أن دعوتكم فاستجبتم لي اذا ثبت هذا فكيف يقال انه عدو مبين العداوة والحال ما ذكرناه (الجواب) انه عدو من الوجهين معا أما من حيث انه يحاول ايصال البلاء اليه فهو كذلك الا ان الله تعالى منع عن ذلك وليس يلزم من كونه مريدا لايصال الضرر اليه أن يكون قادرا عليه وأما من حيث انه يقدم على الوسوسة فعلوم ان تزوين المعاصي والقضاء الشبهات كل ذلك سبب لوقوع الانسان في الباطل و به يصير محروما عن الثواب فكان ذلك من أعظم جهات العداوة * قوله تعالى (فان زلتم من بعد ما جاءكم البينات فاعلموا أن الله عز ورحيم) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) قرأ أبو السمال زلتم بكسر اللام الاولى وهما لغتان كضلت وضللت (المسئلة الثانية) يقال زل زلا زلولا وزلا اذا دحضت قدمه وزل في الطين ويقال لمن زل في حال كان عليها زلت به الحال و يسمى الذنب زلة يريدون به الزلة للزوال عن الواجب فقوله فان زلتم أي أخطأتم الحق وتعد يتموه وأما سبب نزول هذه الآية فقد اختلفوا في السلم كافة فمن قال في الاول انه في المنافقين فكذا الثاني ومن قال انه في أهل الكتاب فكذا الثاني وقس الباقي عليه يروي عن ابن عباس فان زلتم في تحريم السبت ولحم الابل من بعد ما جاءكم البينات محمد صلى الله عليه وسلم وشرأعه فاعلموا ان الله عز ورحيم بالنعمة حكيم في كل أفعاله فعند هذا قالوا لئن شئت يا رسول الله لنترك كل كتاب غير كتابك فانزل الله تعالى بأيتها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله (المسئلة الثالثة) قوله فان زلتم فيه سؤال وهو ان الحكم المشروط انما يحسن في حق من لا يكون عارفا بعواقب الامور وأجاب قتادة عن ذلك فقال قد علم أنهم سيزولون ولكنه تعالى قدم ذلك وأوعده فيه لكي يكون له حجة على خلقه (المسئلة الرابعة) قوله تعالى فان زلتم يعني ان انحرفتم عن الطريق الذي أمرتم به وعلى هذا التقدير يدخل في هذا الكبائر والصغائر فان الانحراف كما يحصل بالكثير يحصل بالقليل فتوعد تعالى على كل ذلك زجر الهم عن الزوال عن المنهاج لكي يتحذر المؤمن عن قليل ذلك وكثيره لان ما كان من جملة الكبائر فلا شك في وجوب الاحتراز عنه ومالم يعلم كونه من الكبائر فانه لا يؤمن **ك**ون العقاب مستحقا به وحينئذ يجب الاحتراز عنه (المسئلة الخامسة) قوله تعالى من بعد ما جاءكم البينات يتناول جميع الدلائل العقلية والسمعية أما الدلائل العقلية فهي الدلائل على الامور التي لا تثبت صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم الا بعد ثبوتها نحو العلم بحدوث العالم وافتقاره الى صانع يكون عالما بالمعلومات كلها قادرا على الممكنات كلها غنيا عن الحاجات كلها ومثل العلم بالفرق بين المعجزة والسحر والعلم بدلالة المعجزة على الصدق فكل ذلك من البينات العقلية وأما البينات السمعية فهي البيان الحاصل بالقرآن والبيان الحاصل بالسنة فكل هذه البينات داخله في الآية من حيث ان عذر المكلف لا يزول الا عند حصول كل هذه البينات

الايمان الا بما كلفوه
الا ان ايدانا بأن ما يدعونه
لا يتم بدونه (ولا تتبعوا
خطوات الشيطان)
بالتفرق والتفرق
أو بمخالفة ما أمرتم به
(انه لكم عدو مبين)
ظاهر العداوة أو مظهر
لها وهو تعليل لانها
أو الانتهاء (فان زلتم)
أي عن الدخول في السلم
وقرئ بكسر اللام
وهي لغة فيه (من بعد
ما جاءكم) الآيات
(البينات) والجمع القطعية
الدالة على حقيقته الموجبة
للدخول فيه

(المسئلة السادسة) قال القاضي دلت الآية على أن المؤاخذة بالذنب لا تحصل إلا بعد
البيان وإزاحة العلة فإذا علق الوعيد بشرط مجيء البينات وحصولها فبأن لا يجوز
أن يحصل الوعيد لمن لا قدرته على الفعل أصلاً أولى ولأن الدلالة لا ينتفع بها إلا ولو
القدرة وقد ينتفع بالقدرة مع فقد الدلالة وقال أيضاً دلت الآية على أن المعتبر حصول
البنات لا حصول اليقين من المكلف فمن هذا الوجه دلت الآية على أن المتمكن من
النظر والاستدلال يلحقه الوعيد كالعارف فبطل قول من زعم أن لاجبة لله على من يعلم
ويعرف أما قوله تعالى فاعلموا أن الله عز يز حكيم ففيه مسائل (المسئلة الأولى) لقائل أن
يقول إن قوله تعالى فان زلت من بعد ما جاء تكلم البينات إشارة إلى ذنبهم وجرمهم فكيف
يدل قوله أن الله عز يز حكيم على الزجر والتهديد (الجواب) أن العزيز من لا يمنع عن
مراده وذلك إنما يحصل بكمال القدرة وقد ثبت أنه سبحانه وتعالى قادر على جميع الممكنات
فكان عز يزاً على الإطلاق فصارت تقدير الآية فان زلت من بعد ما جاء تكلم البينات فاعلموا
أن الله مقتدر عليكم لا يمنع مانع عنكم فلا يفوته ما يريد منكم وهذا نهاية في الوعيد لانه
يجمع من ضروب الخوف ما لا يجمعه الوعيد بذكر العقاب وربما قال الوالد لولده إن
عصيتني فانت عارف بي وأنت تعلم قدرتي عليك وشدة سطوتي فيكون هذا الكلام في الزجر
أبلغ من ذكر الضرب وغيره فان قيل أفهذه الآية مشتملة على الوعد كما أنها مشتملة على
الوعيد قلنا نعم من حيث أتبعه بقوله حكيم فان اللائق بالحكمة أن يميز بين المحسن والمسيء
فكما يحسن من الحكيم إيصال العذاب إلى المسيء فكذلك يحسن منه إيصال الثواب
إلى المحسن بل هذا أليق بالحكمة وأقرب للرحمة (المسئلة الثانية) احتج من قال بانه
لا وجوب لشيء قبل الشرع بهذه الآية قال لانه تعالى أثبت التهديد والوعيد بشرط مجيء
البنات ولفظ البينات لفظ جمع يتناول الكل فهذا يدل على أن الوعيد مشروط بمجيء كل
البنات وقبل الشرع لم تحصل كل البنات فوجب أن لا يحصل الوعيد فوجب أن لا يتقرر
الوجوب قبل الشرع (المسئلة الثالثة) قال أبو علي الجبائي لو كان الأمر كما يقوله المجبرة
من أنه تعالى يريد من السفهاء والكفار السفاهة والكفر لما جاز أن يوصف بانه حكيم
لان من فعل السفه وأراد أن كان سفيهاً والسفيه لا يكون حكيماً أجاب الأصحاب بأن الحكيم
هو العالم بعواقب الأمور فيرجع معنى كونه تعالى حكيماً إلى أنه عالم بجميع المعلومات
وذلك لا ينافي كونه خالقاً لكل الأشياء ومريداً لها بل يوجب ذلك لما بينا أنه لو أراد ما علم
عدمه لكان قد أراد تجهيل نفسه فقالوا لولزم ذلك لكان إذا أمر بما علم عدمه فقد أمر
بتجهيل نفسه قلنا هذا إنما يلزم لو كان الأمر بالشيء أمراً بما لا يتم إلا به وهذا عندنا ممنوع
فان قالوا لولم يكن كذلك لزم تكليف ما لا يطاق قلنا هذا عندنا جائز والله أعلم (المسئلة
الرابعة) يحكى أن قارئاً قرأ غفور رحيم فسمعه أعرابي فأنكره وقال إن كان هذا كلام
الله فلا يقول كذا الحكيم لا يذكر الغفران عند الزلل لانه أغراء عليه * قوله تعالى (هل

(فاعلموا أن الله عز يز)
غالب على أمره لا يعجزه
الانتقام منكم (حكيم)
لا يترك ما يقتضيه الحكمة
من مؤاخذة المجرمين
المستعصين على أوامره

ينظرون الآن بأنهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضى الأمر إلى الله ترجع
 الأمور) اعلم أن في الآية مسائل (المسئلة الأولى) الكلام المستقصى في لفظ النظر
 مذکور في تفسير قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة وأجمعوا على أنه يجيء
 بمعنى الانتظار قال الله تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون فالمراد من قوله تعالى هل ينظرون
 هو الانتظار (المسئلة الثانية) أجمع المعتبرون من العقلاء على أنه سبحانه وتعالى منزّه عن
 المجيء والذهاب ويدل عليه وجوه (أحدها) ما ثبت في علم الأصول أن كل ما يصح عليه
 المجيء والذهاب لا ينفك عن الحركة والسكون وهما محدثان وما لا ينفك عن المحدث فهو
 محدث فيلزم أن كل ما يصح عليه المجيء والذهاب يجب أن يكون محدثا مخلوقا والآله
 القديم يستحيل أن يكون كذلك (وثانيها) أن كل ما يصح عليه الانتقال من مكان إلى مكان
 فاما أن يكون في الصغر والحجارة كالجزيء الذي لا يتجزأ وذلك باطل باتفاق العقلاء واما أن
 لا يكون كذلك بل يكون شيئا كبيرا فيكون أحد جانبيه مغاير الآخر فيكون مركبا من
 الأجزاء والأبعاض وكل ما كان مركبا فان ذلك المركب يكون مفتقرا في تحققه إلى تحقق
 كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزائه غيره فكل مركب هو مفتقر إلى غيره وكل
 مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محتاج في وجوده إلى المرجع والموجد
 فكل ما كان كذلك فهو محدث مخلوق مسبوق بالعدم والآله القديم يمتنع أن يكون كذلك
 (وثالثها) أن كل ما يصح عليه الانتقال من مكان إلى مكان فهو محدود ومتناه فيكون
 مختصا بمقدار معين مع أنه كان يجوز في العقل وقوعه على مقدار أزيد منه أو أنقص
 فاختصاصه بذلك القدر المعين لا بد وأن يكون لترجيح مرجح وتخصيص مختص وكل
 ما كان كذلك كان فعلا لفاعل مختار وكل ما كان كذلك فهو محدث مخلوق فالآله القديم
 الأزلي يمتنع أن يكون كذلك (ورابعها) انما جازنا في الشيء الذي يصح عليه المجيء
 والذهاب أن يكون الها قديما أزليا فحينئذ لا يمكننا أن نحكم بنفي الإلهية عن الشمس
 والقمر وكان بعض الأذكىاء من أصحابنا يقول الشمس والقمر لا عيب فيهما يمنع من القول
 بالهيةما سوى أنهما جسم يجوز عليه الغيبة والحضور فن جاز المجيء والذهاب على الله
 تعالى فلم لا يحكم بالهية الشمس وما الذي أوجب عليه الحكم بأثبات موجود آخر يزعم أنه
 اله (وخامسها) أن الله تعالى حكى عن الخليل عليه الصلاة والسلام أنه طعن في الهية
 الكواكب والقمر والشمس بقوله لأحب الآفلين ولا معنى للأفول إلا الغيبة والحضور
 فن جاز الغيبة والحضور على الله تعالى فقد طعن في دليل الخليل عليه السلام وكذب
 الله في تصديق الخليل عليه السلام في ذلك (وسادسها) أن فرعون لعنه الله تعالى عليه لما
 سأل موسى عليه السلام فقال وما رب العالمين وطلب منه الماهية والجنس والجوهر فلو
 كان تعالى جسما موصوفا بالاشكال والمقادير لكان الجواب عن هذا السؤال ليس إلا
 بذكر الصورة والشكل والقدر فكان جواب موسى عليه السلام بقوله رب السموات

(هل ينظرون) استفهام
 انكاري في معنى النفي أي
 ما ينتظرون بما يفعلون
 من العناد والمخالفة في
 الامتثال بما أمروا به
 والانتها عما نهوا عنه
 (الآن بأنهم الله) أي
 أمره وبأسه أو بأنهم الله
 بأمره وبأسه فحذف
 الماتى به لدلالة الحال
 عليه والالتفات إلى الغيبة
 للإيدان بأن سوء
 صنيعهم موجب
 للأعراض عنهم وحكاية
 جنابهم لمن عداهم من
 أهل الانصاف على
 طريق المبانة وإيراد
 الانتظار للإشعار بأنهم
 لأنهم كهم فيما هم فيه
 من موجبات العقوبة
 كأنهم طالبون لها
 مترقبون لوقوعها

والارض ربكم ورب آبائكم الاولين رب المشرق والمغرب خطأ وباطلا وهذا يقتضى
تخطئة موسى عليه السلام فيما ذكر من الجواب وتصويب فرعون في قوله ان رسولكم
الذى ارسل اليكم لمجنون ولما كان كل ذلك باطلا علمنا أنه تعالى منزّه عن أن يكون جسما
وان يكون في مكان ومنزه عن أن يصح عليه المجيء والذهاب (وسابعها) أنه تعالى قال قل
هو الله أحد والاحد هو الكامل في الوجدانية وكل جسم فهو منقسم بحسب الفرض
والإشارة الى جزأين فلما كان تعالى أحدا امتنع أن يكون جسما أو متحيزا فلما لم يكن
جسما ولا متحيزا امتنع عليه المجيء والذهاب وأيضا قال تعالى هل تعلم له سميا أى شبيهها
ولو كان جسما متحيزا لكان مشابها للجسام في الجسمية انما الاختلاف يحصل فيما وراء
الجسمية وذلك اما بالعظم أو بالصفات والكيفيات وذلك لا يقدح في حصول المشابهة
في الذات وأيضا قال تعالى ليس كمثله شئ ولو كان جسما لكان مثلا للجسام (وثامنها)
لو كان جسما متحيزا لكان مشاركا لسائر الاجسام في عموم الجسمية فعند ذلك لا يخلو اما
أن يكون مخالفا في خصوص ذاته المخصوصة واما أن لا يكون فان كان الاول فإبه المشاركة
غير ما به الممايزة فعموم كونه جسما مغاير لخصوص ذاته المخصوصة وهذا محال لانا اذا
وصفنا تلك الذات المخصوصة بالمفهوم من كونه جسما كننا قد جعلنا الجسم صفة وهذا
محال لان الجسم ذات الصفة وان قلنا بان تلك الذات المخصوصة التي هي مغايرة للمفهوم
من كونه جسما وغير موصوف بكونه جسما فحينئذ تكون ذات الله تعالى شئنا مغايرا
للمفهوم من الجسم وغير موصوف به وذلك ينفي كونه تعالى جسما وأما ان قيل ان ذاته
تعالى بعد أن كانت جسما لا يخالف سائر الاجسام في خصوصية فحينئذ يكون مثالا لها
مطلقا وكل ما صح عليها فقد صح عليه فاذا كانت هذه الاجسام محدثة وجب في ذاته ان
تكون كذلك وكل ذلك محال فثبت أنه تعالى ليس بجسم ولا متحيز وأنه لا يصح المجيء
والذهاب عليه اذا عرفت هذا فنقول اختلف أهل الكلام في قوله هل ينظرون الا أن
يأتيهم الله وذكروا فيه وجوها (الوجه الاول) وهو مذهب السلف الصالح أنه لما ثبت
بالدلائل القاطعة أن المجيء والذهاب على الله تعالى محال علمنا قطعاً أنه ليس مراد الله تعالى
من هذه الآية هو المجيء والذهاب وأن مراده بعد ذلك شئ آخر فان عينا ذلك المراد لم تأمن
الخطأ فالاولى السكوت عن التأويل وتفويض معنى الآية على سبيل التفصيل الى الله
تعالى وهذا هو المراد بما روى عن ابن عباس أنه قال نزل القرآن على أربعة أوجه وجه
لا يعرفه أحد لجهالة ووجه يعرفه العلماء ويفسرونه ووجه نعرفه من قبل العربية فقط
ووجه لا يعلمه الا الله وهذا القول قد استقصينا القول فيه في تفسير قوله تعالى ألم (الوجه
الثاني) وهو قول جمهور المتكلمين أنه لا بد من التأويل على سبيل التفصيل ثم ذكروا فيه
وجوها (الاول) المراد هل ينظرون الا أن يأتيهم الله أى آيات الله فجعل مجيء الآيات
مجيئاً له على التفضيم لشأن الآيات كما يقال جاء الملاك اذا جاء جيش عظيم من جهته والذي

يدل على صحة هذا التأويل أنه تعالى قال في الآية المتقدمة فان زلتم من بعد ما جاء تكلم
 البينات فاعلموا أن الله عز يز حكيم فذكر ذلك في معرض الزجر والتهديد ثم انه تعالى أكد
 ذلك بقوله هل ينظرون الا أن يأتيهم الله ومعلوم أن بتقدير أن يصح المجيء على الله لم يكن
 مجرد حضوره سببا للتهديد والزجر لانه عند الحضور كما يزجر الكفار ويعاقبهم فهو يشيب
 المؤمنين ويخصهم بالتقريب فثبت أن مجرد الحضور لا يكون سببا للتهديد والوعيد فلما كان
 المقصود من الآية انما هو الوعيد والتهديد وجب أن يضم في الآية مجيء الهبة والقهر
 والتهديد ومتى أضمرنا ذلك زالت الشبهة بالكلية وهذا تأويل حسن موافق لنظم الآية
 (والوجه الثاني) في التأويل أن يكون المراد هل ينظرون الا أن يأتيهم الله أي أمر الله
 ومدار الكلام في هذا الباب أنه تعالى اذا ذكر فعلا وأضافه الى شيء فان كان ذلك محالا
 فالواجب صرفه الى التأويل كما قاله العلماء في قوله الذين يحاربون الله والمراد يحاربون
 أوليائه وقال واسأل القرية والمراد واسأل أهل القرية فكذا قوله يأتيهم الله المراد به
 يأتيهم أمر الله وقوله وجاء ربك المراد جاء أمر ربك وليس فيه الا حذف المضاف واقامة
 المضاف اليه مقامه وهو مجاز مشهور يقال ضرب الأمير فلانا وصلبه وأعطاه والمراد أنه
 أمر بذلك لأنه تولى ذلك العمل بنفسه ثم الذي يؤيد القول بصحة هذا التأويل وجهان
 (الاول) أن قوله ههنا يأتيهم الله وقوله وجاء ربك اخبار عن حال القيامة ثم ذكر هذه
 الواقعة بعينها في سورة النحل فقال هل ينظرون الا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك
 فصار هذا الحكم مفسرا لذلك المتشابه لان كل هذه الايات لما وردت في واقعة واحدة
 لم يبعد جل بعضها على البعض (والثاني) أنه تعالى قال بعده وقضى الامر ولا شك أن الالف
 واللام للمعهود السابق فلا بد وأن يكون قد جرى ذكر امر قبل ذلك حتى تكون الالف
 واللام اشارة اليه وما ذاك الا الذي أضمرناه من أن قوله يأتيهم الله أي يأتيهم أمر الله
 فان قيل أمر الله عندكم كصفة قديمة فالبيان عليها محال وعند المعتزلة أنه أصوات فتكون
 أعراضا فالبيان عليها أيضا محال قلنا الامر في اللغة له معنيان (احدهما) الفعل
 (والثاني) الفعل والشان والطريق قال الله تعالى وما أمرنا الا واحدة كلمح بالبصر وما
 أمر فرعون برشيد وفي المثل الامر ما جدع قصيرا نفعه الامر ما يسود من يسود فيحمل
 الامر ههنا على الفعل وهو ما يليق بتلك المواقف من الاهوال واظهار الآيات المينة
 وهذا هو التأويل الاول الذي ذكرناه وأما ان حملنا الامر على الامر الذي هو ضد النهي
 ففيه وجهان (أحدهما) أن يكون التقدير أن مناديا ينادي يوم القيامة الا ان الله يأمركم
 بكذا وكذا فذاك هو اتيان الامر وقوله في ظلال من الغمام أي مع ظلال والتقدير ان سماع
 ذلك النداء ووصول تلك الظلال يكون في زمان واحد (والثاني) أن يكون المراد من اتيان
 أمر الله في ظلال من الغمام حصول أصوات مقطعة مخصوصة في تلك الغمامات تدل على
 حكم الله تعالى على كل أحد بما يليق به من السعادة والشقاوة أو يكون المراد أنه تعالى

خلق نقوشا منظومة في ظلال من الغمام لشدة بياضها وسواد تلك الكتابة يعرف بها حال
أهل الموقف في الوعد والوعيد وغيرهما وتكون فائدة الظلال من الغمام أنه تعالى جعله
إشارة لما يريد أنزاله بالقوم فعنده يعلمون أن الأمر قد حضر وقرب (الوجه الثالث)
في التأويل أن المعنى هل ينظرون الآن يأتيهم الله بما وعد من العذاب والحساب فحذف
ما يأتي به فهو بلا عليهم اذ لو ذكر ما يأتي به كان أسهل عليهم في باب الوعيد واذالم يذكر
كان أبلغ لانقسام خواطرهم وذهاب فكرهم في كل وجه ومثله قوله تعالى فأتاهم الله
من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين
والمعنى أتاهم الله بخذلانه إياهم من حيث لم يحتسبوا وكذلك قوله تعالى فأتى الله بنيانهم
من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم وأتاهم العذاب فقوله وأتاهم العذاب كالتفسير
لقوله تعالى فأتى الله بنيانهم من القواعد ويقال في العرف الظاهر اذا سمع بولاية جائر
قد جاء نافلان بجوره وظلمه ولا شك أن هذا مجاز مشهور (الوجه الرابع) في التأويل أن
يكون في معنى الباء وحروف الجر يقام بعضها مقام البعض وتقديره هل ينظرون الآن
يأتيهم الله بظلال من الغمام والملائكة والمراد العذاب الذي يأتيهم في الغمام مع الملائكة
(الوجه الخامس) أن المقصود من الآية تصوير عظمة يوم القيامة وهولها وشدها
وذلك لان جميع المذنبين اذا حضر والقضاء والخصومة وكان القاضي في تلك الخصومة
أعظم السلاطين قهرا وأكبرهم هيبة فهو لاء المذنبون لا وقت عليهم أشد من وقت
حضوره لفصل تلك الخصومة فيكون الغرض من ذكر آيات الله تصوير غاية الهيبة ونهاية
الفرع ونظيره قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة
والسموات مطويات بيمينه من غير تصوير قبضة وطى ويمين وانما هو تصوير لعظمة شأنه
لتمثيل الخفي بالجلي فكذا ههنا والله أعلم (الوجه السادس) وهو أوضح عندي من كل
ما سلف أن اذكرنا أن قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة انما نزلت في حق
اليهود وعلى هذا التقدير فقوله فان زلتم من بعد ما جاءكم البينات فاعلموا أن الله عزيز
حكيم يكون خطابا مع اليهود وحينئذ يكون قوله تعالى هل ينظرون الآن يأتيهم الله
في ظلال من الغمام والملائكة حكاية عن اليهود والمعنى أنهم لا يقبلون دينك الآن يأتيهم
الله في ظلال من الغمام والملائكة ألا ترى أنهم فعلوا مع موسى مثل ذلك فقالوا لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة واذا كان هذا حكاية عن حال اليهود لم يمنع اجراء الآية على ظاهرها
وذلك لان اليهود كانوا على مذهب التشبيه وكانوا يجوزون على الله المجيء والذهاب وكانوا
يقولون انه تعالى تجلى لموسى عليه السلام على الطور في ظلال من الغمام وطلبوا مثل ذلك
في زمان محمد عليه الصلاة والسلام وعلى هذا التقدير يكون هذا الكلام حكاية عن
معتقد اليهود القائلين بالتشبيه فلا يحتاج حينئذ الى التأويل ولا الى حمل اللفظ على المجاز
وبالجملة فالآية تدل على أن قوما ينظرون ان يأتيهم الله وليس في الآية دلالة على أنهم

(في ظل) جمع ظلة كظل في جمع قلة وهي ما أظلك وقرئ * ٢٩٤ * في ظلال كقلال في جمع قلة (من الغمام)

أي السحاب الأبيض
وانما أتاهم العذاب
فيه لما انه مظنة الرحمة
فاذا أتى منه العذاب
كان أظف وأقطع
للمطامع فان اتيان الشر
من حيث لا يحتسب
صعب فكيف باتيانه
من حيث يرجى منه الخير
(والملائكة) عطف
على الاسم الجميل أي
ويأتيهم الملائكة
فانهم وسائط في اتيان
أمره تعالى بل هم الاتون
بأسه على الحقيقة وتوسط
الطرف بينهما للايدان
بأن الاتي أولا من
جنس ما يلبس
الغمام ويترتب عليه
عادة وأما الملائكة
وان كان اتيانهم مقارنا
لما ذكر من الغمام لكن
ذلك ليس بطريق
الاعتیاد وقرئ بالجر
عطفاً على ظلل أو الغمام
(وقضى الامر) أي أتم
امرا هلاكهم وفرغ منه
وهو عطف على يأتيهم
داخل في حيز الانتظار
وانما عدل الى صيغة
الماضي دلالة على تحققه
فكانه قد كان أوجله
مستأنفاً حتى بها انباء

محقون في ذلك الانتظار أو مبطلون وعلى هذا التقدير يسقط الاشكال فان قيل فعلى هذا
التأويل كيف يتعلق به قوله تعالى والى الله ترجع الامور قلنا الوجه فيه أنه تعالى لما حكى
عنادهم وتوقفهم في قبول الدين على هذا الشرط الفاسد فذكر بعده ما يجري مجرى التهديد
فقال والى الله ترجع الامور وهذا الوجه أظهر عندي من كل ما سبق والله أعلم بحقيقة
كلامه (الوجه السابع) في التأويل ما حكاه القفال في تفسيره عن أبي العالية وهو ان
الاتيان في الظلل مضاف الى الملائكة فاما المضاف الى الله جل جلاله فهو الاتيان فقط
فكان حمل الكلام على التقديم والتأخير ويستشهد في صحة بقراءة من قرأه اهل ينظرون
الا ان يأتيهم الله والملائكة في ظل من الغمام قال القفال رحمه الله هذا التأويل
مستنكر * أما قوله في ظل من الغمام فاعلم أن الظلل جمع ظلة وهي ما أظلك الله به والغمام
لا يكون كذلك الا اذا كان مجتمعاً متراً كما فالظل من الغمام عبارة عن قطع متفرقة كل
قطعة منها تكون في غاية الكثافة والعظم فكل قطعة ظلة والجمع ظلل قال تعالى واذا
غشيهم موج كالظلل وقرأ بعضهم الا أن يأتيهم الله في ظلال من الغمام فيحتمل أن يكون
الظلال جمع ظلة كقلال وقلة وأن يكون جمع ظل اذا عرفت هذا فنقول المعنى ما ينظرون
الا أن يأتيهم قهر الله وعذابه في ظل من الغمام فان قيل ولم يأتيهم العذاب في الغمام قلنا
لوجوه (أحدها) أن الغمام مظنة الرحمة فاذا نزل منه العذاب كان الامر أقطع لان الشر
اذا جاء من حيث لا يحتسب كان أهول وأقطع كما أن الخير اذا جاءك من حيث لا يحتسب
كان أكثر تأثيراً في السرور فكيف اذا جاء الشر من حيث يحتسب الخير ومن هذا اشتد
على التكفرين في كتاب الله تعالى قوله وبدالهم من الله ما لم يكونوا يحسبون (وثانيها)
أن نزول الغمام علامة لظهور ما يكون أشد الاهوال في القيامة قال تعالى ويوم تشقق
السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلاً الملك يومئذ الحق للرحمن وكان يوماً على الكافرين
عسيراً (وثالثها) أن الغمام تنزل عنه قطرات كثيرة غير محصورة ولا محدودة فكذا هذا
الغمام ينزل عنه قطرات العذاب نزولاً غير محصور * أما قوله تعالى والملائكة فهو عطف
على ما سبق والتقدير وتأتيهم الملائكة واتيان الملائكة يمكن أن يحمل على الحقيقة
فوجب حمله عليها فصار المعنى أنه يأتي أمر الله وآياته والملائكة مع ذلك يأتون ليقوموا
بما أمروا به من اهانة أو تعذيب أو غيرهما من أحكام يوم القيامة أما قوله تعالى وقضى
الامر ففيه مسائل (المسئلة الاولى) المعنى أنه فرغ ما كانوا يعدون به فعند ذلك لا تقال
لهم عثرة ولا تصرف عنهم عقوبة ولا ينفع في دفع منازل بهم حيلة (المسئلة الثانية) قوله
وقضى الامر معناه ويقضى الامر والتقدير الا أن يأتيهم الله ويقضى الامر فوضع
الماضي موضع المستقبل وهذا كثير في القرآن وخصوصاً في أمور الآخرة فان الاخبار
غنها يقع كثيراً بالماضي قال الله سبحانه وتعالى اذ قال الله يا عيسى ابن مريم أنت قلت
لناس اتخذوني والسبب في اختيار هذا المجاز أمران (أحدهما) التنبية على قرب أمر

الآخرة فكان الساعة قد أتت ووقع ما يريد الله إيقاعه (والثاني) المبالغة في تأكيد أنه لا بد من وقوعه لتجرى كل نفس بما تسعى فصار بحصول القطع والجزم بوقوعه كأنه قد وقع وحصل (المسئلة الثالثة) الامر المذكور ههنا هو فصل القضاء بين الخلائق وأخذ الحقوق لأربابها وانزال كل أحد من المكلفين منزلته من الجنة والنار قال تعالى وقال الشيطان لما قضي الامر ان الله وعدكم وعد الحق اذا عرفت هذا فنقول قوله وقضى الامر يدل على أن أحوال القيامة توجد دفعة من غير توقف فانه تعالى ليس لقضائه دافع ولا حكمه مانع (المسئلة الرابعة) قرأ معاذ بن جبل وقضاء الامر على المصدر المرفوع عطفا على الملائكة * أما قوله تعالى وإلى الله ترجع الامور ففيه مسائل (المسئلة الاولى) من المجسمة من قال كلمة الى لانتها الغاية وذلك يقتضي أن يكون الله تعالى في مكان ينتهي اليه يوم القيامة أجاب أهل التوحيد عنه من وجهين (الاول) أنه تعالى ملك عباده في الدنيا كثيرا من أمور خلقه فاذا صاروا الى الآخرة فلا مالك للحكم في العباد سواه كما قال والامر يومئذ لله وهذا كقولهم رجع أمرنا الى الأمير اذا كان هو يختص بالنظر فيه ونظيره قوله تعالى وإلى الله المصير مع أن الخلق الساعة في ملكه وسلطانه (الثاني) قال أبو مسلم انه تعالى قدم ملك كل أحد في دار الاختبار والبلوى أمورنا امتحانا فاذا انقضى أمر هذه الدار ووصلنا الى دار الثواب والعقاب كان الامر كله لله وحده واذا كان كذلك فهو أهل أن يتقوى ويطاع ويدخل في السلم كما أمر ويحترز عن خطوات الشيطان كما نهى (المسئلة الثانية) قرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم ترجع بضم التاء على معنى ترد يقال رجعت أي رددته قال تعالى ولئن رجعت الى ربي وفي موضع آخر ولئن رددت الى ربي وفي موضع آخر ثم ردوا الى الله مولاهم الحق وقال تعالى رب ارجعون لعلي اعمل صالحا أي ردني وقرأ ابن عامر وحمة والكسائي ترجع بفتح التاء أي تصير كقوله تعالى ألا الى الله تصير الامور وقوله ان الينا اياهم وإلى الله مرجعكم قال القفال رحمه الله والمعنى في القراءتين متقارب لانها ترجع اليه جل جلاله وهو جل جلاله يرجعها الى نفسه بافناء الدنيا واقامة القيامة ثم قال وفي قوله ترجع الامور بضم التاء ثلاث معان (أحدها) هذا الذي ذكرنا وهو أنه جل جلاله يرجعها كما قال في هذه الآية وقضى الامر وهو قاضياها (والثاني) أنه على مذهب العرب في قولهم فلان يعجب بنفسه ويقول الرجل لغيره الى أين يذهب بك وان لم يكن أحديذهب به (والثالث) أن ذوات الخلق وصفاتهم لما كانت شاهدة عليهم بأنهم مخلوقون محدثون محاسبون وكانوا رادين أمرهم الى خالقهم فقوله ترجع الامور أي يردّها العباد اليه وإلى حكمه بشهادة أنفسهم وهو كما قال يسبح لله ما في السموات والارض فان هذا التسبيح بحسب شهادة الحال لا بحسب النطق باللسان وعليه يحمل أيضا قوله والله يسجد من في السموات والارض طوعا وكرها قيل ان المعنى يسجد له المؤمنون طوعا و يسجد له الكفار كرها بشهادة أنفسهم بأنهم عبيد الله فكذا يجوز أن

(والى الله) لا الى غيره
(ترجع الامور) بالتأنيث
على البناء للمفعول
من الرجوع وقرئ بالتذكير
وعلى البناء للفاعل
بالتأنيث من الرجوع

يقال ان العباد يردون أمورهم الى الله ويعترفون برجوعها اليه اما المؤمنون فبالإقبال
واما الكفار فبشهادة الحال * قوله تعالى (سل بني اسرائيل كم آتيناهم من آية بينة ومن
يبدل نعمة الله من بعد ما جاءته فان الله شديد العقاب) في الآية مسائل (المسئلة الاولى)
سل كان في الاصل اسأل فتركت الهمزة التي هي عين الفعل لكثرة الدور في الكلام
تخفيفا ونقلت حركتها الى الساكن الذي قبلها وعند هذا التصريف استغنى عن ألف
الوصل وقال قطرب يقال سأل يسأل مثل زار الاسدي زار وسال يسال مثل خاف يخاف
والامر فيه سل مثل خف وبهذا التقدير قرأ نافع وابن عامر سال سائل على وزن قال و قال
وقوله كم هو اسم مبني على السكون موضوع للعدد يقال انه من تأليف كاف التشبيه مع
ما ثم قصرت ما وسكنت الميم و بنيت على السكون لتضمنها حرف الاستفهام وهي تارة
تستعمل في الخبر وتارة في الاستفهام وأكثر لغة العرب الجر به عند الخبر والنصب عند
الاستفهام ومن العرب من ينصب به في الخبر ويجر به في الاستفهام وهي ههنا يحتمل أن
تكون استفهامية وأن تكون خبرية (المسئلة الثانية) اعلم أنه ليس المقصود سل بني
اسرائيل ليخبروك عن تلك الآيات فتعلموها وذلك لان الرسول عليه الصلاة والسلام كان
عالمًا بتلك الاحوال باعلام الله تعالى اياه بل المقصود منه المبالغة في الزجر عن الاعراض
عن دلائل الله تعالى و بيان هذا الكلام أنه تعالى قال يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم
كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان فأمر بالاسلام ونهى عن الكفر ثم قال فان زلتم من
بعد ما جاءكم البينات أي فان أعرضتم عن هذا التكليف صرتم مستحقين للتهديد بقوله
فاعلموا أن الله عزيز حكيم ثم بين ذلك التهديد بقوله هل ينظرون الا أن يأتيهم الله في ظلل
من الغمام والملائكة ثم ثلث ذلك التهديد بقوله سل بني اسرائيل يعني سل هؤلاء
الحاضرين أنالما آتيناهم اسلافهم آيات بينات فأنكروها لاجرم استوجبوا العقاب من الله
تعالى وذلك تنبيه لهؤلاء الحاضرين على أنهم لو زلوا عن آيات الله لوقعوا في العذاب كما وقع
أولئك المتقدمون فيه والمقصود من ذكر هذه الحكاية أن يعتبروا بغيرهم كما قال تعالى
فاعتبروا يا أولي الابصار وقال لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب فهذا بيان وجه النظم
(المسئلة الثالثة) فرق أبو عمرو في سل بين الاتصال بو او وفاء وبين الاستئناف فقرأ سلهم
وسل بني اسرائيل بغير همز واسئل القرية فاسئل الذين يقرؤون الكتاب واسألوا الله من
فضله بالهمز وسوى الكسائي بين الكل وقرأ الكل بغير همز وجه الفرق أن التخفيف
في الاستئناف وصلة الى اسقاط الهمزة المبتدأة وهي مستقلة وليس كذلك في الاتصال
والكسائي اتبع المصحف لان الالف ساقطة فيها أجمع (المسئلة الرابعة) قوله من آية بينة
فيه قولان (أحدهما) المراد به معجزات موسى عليه السلام نحو فلق البحر وتظليل الغمام
وانزال المن والسلوى ونتق الجبل وتكليم الله تعالى لموسى عليه السلام من السحاب
وانزال التوراة عليهم وتبيين الهدى من الكفر لهم فكل ذلك آيات بينات (والقول الثاني)

(سل بني اسرائيل)
الخطاب للرسول
صلى الله عليه وسلم أول لكل
أحد من أهل الخطاب
والمراد بالسؤال تبكيتهم
وتقر بعهم بذلك وتقرير
لمجيء البينات (كم آتيناهم
من آية بينة) معجزة
ظاهرة على أيدي الانبياء
عليهم السلام وآية ناطقة
بحقبة الاسلام المأمور
بالدخول فيه وكم خبرية
أو استفهامية مقرر
ومحلها النصب على
المفعولية أو الرفع
بلا ابتداء على حذف
العائد من الخبر وآية مبرها

(ومن يبدل نعمة الله) التي هي آياته * ٢٩٧ * الباهرة فانها سبب للهدى الذي هو أجل النعم وتبديلها

أن المعنى كم آتيناكم من حجة بينة لمحمد عليه الصلاة والسلام يعلم بها صدقه وصحة شريعته
أما قوله تعالى ومن يبدل نعمة الله ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قرئ ومن يبدل
بالتخفيف (المسئلة الثانية) قال أبو مسلم في الآية حذف والتقدير كم آتيناكم من آية
بينة وكفروا بها لكن لا يدل على هذا الاضمار قوله ومن يبدل نعمة الله (المسئلة
الثالثة) في نعمة الله ههنا قولان (أحدهما) أن المراد آياته ودلائله وهي من أجل أقسام
نعم الله لانها أسباب الهدى والنجاة من الضلالة ثم على هذا القول في تبديلهم آياتها
وجهان فمن قال المراد بالآية البينة معجزات موسى عليه السلام قال المراد بتبديلها أن
الله تعالى أظهرها لتكون أسباب هداهم فجعلوها أسباب ضلالا لانهم كفوله فزادتهم
رجسا الى رجسهم ومن قال المراد بالآية البينة ما في التوراة والانجيل من دلائل نبوة
محمد عليه السلام قال المراد من تبديلها تحريفها وادخال الشبهة فيها (القول الثاني)
المراد بنعمة الله ما آتاهم الله من أسباب الصحة والا من والكفاية والله تعالى هو الذي
أبدل النعمة بالنعمة لما كفروا ولكن أضاف التبديل اليهم لانه سبب من جهتهم وهو
ترك القيام بما وجب عليهم من العمل بتلك الآيات البينات أما قوله تعالى من بعد
ما جاءته فان فسرنا النعمة بآيات والدلائل كان المراد من قوله من بعد ما جاءته أي
من بعد ما تمكن من معرفتها أو من بعد ما عرفها كفوله تعالى ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه
وهم يعلمون لانه اذا لم يتمكن من معرفتها أولم يعرفها فكانها غائبة عنه وان فسرنا النعمة
بما يتعلق بالدنيا من الصحة والا من والكفاية فلا شك أن عند حصول هذه الأسباب يكون
الشكر أوجب فكان الكفر أقبح فلهذا قال فان الله شديد العقاب قال الواحدى رحمه
الله تعالى وفيه اضمار والمعنى شديد العقاب له وأقول بين عبدالقاهر النحوى في كتاب
دلائل الاعجاز ان ترك هذا الاضمار أولى وذلك لان المقصود من الآية التخويف بكونه
في ذاته موصوفاً بأنه شديد العقاب من غير التفات الى كونه شديد العقاب لهذا ولذلك
ثم قال الواحدى رحمه الله والعقاب عذاب يعقب الجرم * قوله تعالى (زين للذين
كفروا الحياة الدنيا ويسخرون من الذين آمنوا والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة والله
يرزق من يشاء بغير حساب) اعلم أنه تعالى لما ذكر من قبل حال من يبدل نعمة الله من بعد
ما جاءته وهم الكفار الذين كذبوا بالدلالة والانبياء وعدلوا عنها اتبعه الله تعالى بذكر
السبب الذى لاجله كانت هذه طريقته فقال زين للذين كفروا الحياة الدنيا ومحصول
هذا الكلام تعريف المؤمنين ضعف عقول الكفار والمشركين في ترجيح الفانى من زينة
الدنيا على الباقي من درجات الآخرة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) انما يقل زينت
لوجوه (أحدها) وهو قول الغراء ان الحياة والاحياء واحد فان انت فعلى اللفظ وان ذكر
فعلى المعنى كفوله فن جاءه موعظة من ربه وأخذ الذين ظلموا الصيحة (وثانيها) وهو
قول الزجاج ان تأنيث الحياة ليس بحقيقى لانه ليس حيوانا بازاؤه ذكر مثل امرأة ورجل
وناقة وجل بل معنى الحياة والعيش والبقاء واحد فكانه قال زين للذين كفروا الحياة

جعلها سببا للضلالة
وازداد الرجس
أو تحريفها وتأويلها
الزائغ (من بعد ما جاءته)
ووصلت اليه وتمكن
من معرفتها والتصريح
بذلك مع ان التبديل
لا يتصور قبل الجنى
للاشعار بأنهم قد بدلوا
بعد ما وقفوا على
تفاصيلها كما في قوله
عز وجل ثم يحرفونه
من بعد ما عقلوه وهم
يعلمون قيل تقديره
فبدلوا ومن يبدل وانما
حذف للايدان بعدم
الحاجة الى التصريح
به لظهوره (فان الله
شديد العقاب) تعليل
للجواب كأنه قيل
ومن يبدل نعمة الله
عاقبه أشد عقوبة فانه
شديد العقاب واظهار
الاسم الجليل لتربية
المهابة وادخال الروعة
(زين للذين كفروا
الحياة الدنيا) أى
حسنات في أعينهم
وأشربت محبتها
في قلوبهم حتى تهالكوا
عليها ونهافتوا فيها
معرضين عن غيرها
والترزين من حيث الخلق والايجاد مستند

الدنيا والبقاء (وثالثها) وهو قول ابن الأنباري انما لم يقل زينت لانه فصل بين زين وبين
الحياة الدنيا بقوله للذين كفروا واذا فصل بين فعل المؤنث وبين الاسم بفصل حسن تذكير
الفعل لان الفاصل يغني عن تاء التأنيث (المسئلة الثانية) ذكرنا في سبب النزول وجوها
(فالرواية الاولى) قال ابن عباس نزلت في أبي جهل وروساء قريش كانوا يستخرون من
فقراء المسلمين كعبد الله بن مسعود وعمار وخباب وسالم مولى أبي حذيفة وعامر بن فهيرة
وأبي عبيدة بن الجراح بسبب ما كانوا فيه من الفقر والضرر والصبر على أنواع البلاء مع أن
الكفار كانوا في النعم والراحة (والرواية الثانية) نزلت في رؤساء اليهود وعلمائهم من بني
قريظة والنضير وبنو قينقاع يستخرون من فقراء المسلمين المهاجرين حيث أخرجوا من ديارهم
وأموالهم (والرواية الثالثة) قال مقاتل نزلت في المنافقين عبد الله بن أبي وأصحابه كانوا
يستخرون من ضعفاء المسلمين وفقراء المهاجرين واعلم أنه لا مانع من نزولها في جميعهم
(المسئلة الثالثة) اختلفوا في كيفية هذا التزيين أما المعتزلة فذكروا وجوها (أحدها)
قال الجبائي المزني هو غواية الجن والانس زينوا للكفار الحرص على الدنيا وقبحوا أمر
الآخرة في أعينهم واهموا ان لا صحة لما يقال من أمر الآخرة فلا تغصوا عيشتكم
في الدنيا قال وأما الذي يقوله المجبرة من أنه تعالى زين ذلك فهو باطل لان المزني للشيء هو
المنحبر عن حسنه فان كان المزني هو الله تعالى فاما ان يكون صادقا في ذلك التزيين واما
أن يكون كاذبا فان كان صادقا وجب أن يكون مازينه حسنا فيكون فاعله المستحسن له
مصنبا وذلك يوجب أن الكافر مصيب في كفره ومعصيته وهذا القول كفروا ان كان كاذبا
في ذلك التزيين أدى ذلك الى ان لا يوثق منه تعالى بقول ولا خبر وهذا أيضا كفر قال
فصح أن المراد من الآية أن المزني هو الشيطان هذا تمام كلام أبي علي الجبائي
في تفسيره وأقول هذا ضعيف لان قوله تعالى زين للذين كفروا يتناول جميع الكفار
فهذا يقتضي أن يكون لجميع الكفار مزني والمزني لجميع الكفار لا بد وأن يكون مغايرا
لهم الا أن يقال ان كل واحد منهم كان يزني للآخر حينئذ يصير دورا فثبت أن الذي يزني
الكفر لجميع الكفار لا بد وان يكون مغايرا لهم فبطل قوله ان المزني هم غواة الجن والانس
وذلك لان هؤلاء الغواة داخلون في الكفار أيضا وقد بينا أن المزني لا بد وان يكون غيرهم
فثبت أن هذا التأويل ضعيف وأما قوله المزني للشيء هو المنحبر عن حسنه فهذا ممنوع بل
المزني من يجعل الشيء موصوفا بالزينة وهي صفات قائمة بالشيء باعتبارها يكون الشيء
مزيئا وعلى هذا التقدير سقط كلامه ثم ان سلمنا أن المزني للشيء هو المنحبر عن حسنه فلم
لا يجوز أن يقال الله تعالى أخبر عن حسنه والمراد انه تعالى أخبر عما فيها من اللذات
والطيبات والراحات والاخبار عن ذلك ليس بكذب والتصديق بها ليس بكفر فسقط كلام
أبي علي في هذا الباب بالكافية (التأويل الثاني) قال أبو مسلم يحتمل في زين للذين كفروا أنهم
زينوا لانفسهم والعرب يقولون لمن يبعد منهم أين يذهب بك لا يريدون ان ذاهبا ذهب به

الى الله سبحانه كما يعرب
عنه القراءة على البناء
للفاعل اذ ما من شيء
الا وهو خالقه وكل
من الشيطان والقوى
الحيوانية وما في الدنيا
من الامور البهيمية
والاشياء الشبيهة
مزني بالعرض

وهو معنى قوله تعالى في الآتى الكثيرة أنى يؤفكون أنى يصرفون الى غير ذلك وأكده
بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اتلهمكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر الله فاضاف ذلك
اليهما لما كانا كالسبب ولما كان الشيطان لا يملك أن يحمل الانسان على الفعل فهرا
فالانسان في الحقيقة هو الذى زين لنفسه واعلم أن هذا ضعيف وذلك لان قوله زين يقتضى
أن مزينه وادله والعدول عن الحقيقة الى المجاز غير ممكن (التأويل الثالث) أن هذا
المزين هو الله تعالى ويدل على صحة هذا التأويل وجهان (أحدهما) قراءة من قرأ زين
للذين كفروا الحياة الدنيا على البناء للفاعل (الثانى) قوله تعالى انا جعلنا ما على الارض
زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا ثم القائلون بهذا التأويل ذكر واوجوها (الاول)
يمتنع أن يكون تعالى هو المزين بما أظهره في الدنيا من الزهرة والنضارة والطيب واللذة
وانما فعل ذلك ابتلاء لعباده ونظيره قوله تعالى زين للناس حب الشهوات الى قوله قل
أأنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات وقال أيضا المال والبنون زينة
الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخيرا ملا وقالوا فهذه الآيات
متوافقة والمعنى فى الكل أن الله جل جلاله جعل الدنيا رابتلاء وامتحان فركب
فى الطباع الميل الى اللذات وحب الشهوات لاعلى سبيل الاجاء الذى لا يمكن تركه بل
على سبيل التحبيب الذى تميل اليه النفس مع امكان ردها عنه لئتم بذلك الامتحان والجهاد
المؤمن هو اه فية صر نفسه على المباح ويكفها عن الحرام (الثانى) ان المراد من التزيين
انه تعالى أمهلهم فى الدنيا ولم يمنعه عن الاقبال عليها والحرص الشديد فى طلبها فهذا
الامهال هو المسمى بالتزيين واعلم ان جملة هذه الوجوه التى نقلناها عن المعتزلة يتوجه
عليها سؤال واحد وهو ان حصول هذه الزينة فى قلوب الكفار لا بد له من محدث والافقد
وقع المحدث لاعت مؤثر وهذا محال ثم هذا التزيين الحاصل فى قلوب الكفار هل يرجع
جانب الكفر والمعصية على جانب الايمان والطاعة أو ما يرجع فان لم يرجع البتة بل الانسان
مع حصول هذه الزينة فى قلبه كهو لا مع حصولها فى قلبه فهذا يمنع كونه تزيينا فى قلبه
والنص دل على انه حصل هذا التزيين وان قلنا بأن حصول هذا التزيين فى قلبه يرجع
جانب الكفر والمعصية على جانب الايمان والطاعة فقد زال الاختيار لان حال الاسنواء
لما امتنع حصول الرجحان فحال صيرورة أحد الطرفين مرجوحا كان أولى بامتناع
الوقوع واذا صار المرجوح ممتنع الوقوع صار الرجحان واجب الوقوع ضرورة أنه لا خروج
عن النقيضين فهذا هو توجيه السؤال ومعلوم انه لا يندفع بالوجوه التى ذكرها هؤلاء
المعتزلة (الوجه الثالث) فى تقرير هذا التأويل ان المراد ان الله تعالى زين من الحياة
الدنيا ما كان من المباحات دون المحظورات وعلى هذا الوجه سقط الاشكال وهذا أيضا
ضعيف وذلك لان الله تعالى خص بهذا التزيين الكفار وتزيين المباحات لا يختص به
الكافر فيمتنع أن يكون المراد بهذا التزيين تزيين المباحات وأيضا فان المؤمن اذا تمتع

(و يسخرون من الذين امنوا) عطف على زين وايشار صيغة الاستقبال للدلالة على استمرار السخرية منهم وهم فقراء المؤمنين كبلال وعمار وصهيب رضى الله عنهم كانوا يستذلونهم ويستهزئون بهم على رفضهم الدنيا وقبالهم على العقبى ومن ابتدأ آية فكانهم جعلوا السخرية مبتدأة منهم (والذين اتقوا) هم الذين آمنوا بعينهم وانما ذكروا بعنوان التقوى للايدان بأن اعراضهم عن الدنيا للاتقاء عنها الكونها مخلة بتبتلهم الى جناب القدس شاغلة عنه (فوقهم يوم القيامة) لانهم في أعلى عليين وهم في أسفل سافلين أولانهم في اوج الكرامة وهم في حضيض الذل والمهانة أولانهم يتناولون عليهم في الآخرة فيسخرون منهم كما سخروا منهم في الدنيا والجملة معطوفة على ما قبلها وايشار الاسمية للدلالة على دوام مضمونها

بالمباحات من طيبات الدنيا يكون تمتعه بهامع الخوف والوجل من الحساب في الآخرة فهو وان كثرت له وجاهه فعيشه مكدر منقص وأكثر غرضه أجر الآخرة وانما يعد الدنيا كالوسيلة اليها وليس كذلك الكافر فانه وان قلت ذات يده فسروره بها يكون غالباً على ظنه لاعتقاده انها كمال المقصود دون غيرها واذا كان هذا حاله صحح انه ليس المراد من الآية تزيين المباحات وايضا انه تعالى أتبع تلك الآية بقوله و يسخرون من الذين آمنوا وذلك مشعر بانهم كانوا يسخرون منهم في تركهم اللذات المحظورة وتحملهم المشاق الواجبة فدل على ان ذلك التزيين ما وقع في المباحات بل وقع في المحظورات وأما أصحابنا فانهم حملوا التزيين على انه تعالى خلق في قلبه ارادة الاشياء والقدرة على تلك الاشياء بل خلق تلك الافعال والاحوال وهذا بناء على أن الخالق لافعال العباد ليس الا الله سبحانه وعلى هذا الوجه ظهر المراد من الآية * أما قوله تعالى و يسخرون من الذين آمنوا فقد روينا في كيفية تلك السخرية وجوها من الروايات قال الواحدى قوله و يسخرون مستأنف غير معطوف على زين ولا يبعد استئناف المستقبل بعد الماضي وذلك لان الله أخبر عنهم زين وهو ماض ثم أخبر عنهم بفعل يديمونه فقال و يسخرون من الذين آمنوا ومعنى هذه السخرية انهم كانوا يقولون هؤلاء المساكين تركوا لذات الدنيا وطيباتها وشهواتها ويتحملون المشاق والمتاعب لطلب الآخرة مع أن القول بالآخرة قول باطل ولا شك انه لو بطل القول بالمعاد لكانت هذه السخرية لازمة أما لو ثبت القول بصحة المعاد كانت السخرية منقلبة عليهم لان من أعرض عن الملك الابدى بسبب لذات حقيرة في أنفاس معدودة لم يوجد في الخلق أحد أولى بالسخرية منه بل قال بعض المحققين الاعراض عن الدنيا والاقبال على الآخرة هو الجزم على جميع التقديرات فانه ان بطل القول بالآخرة لم يكن الغائت اللذات حقيرة وأنفاس معدودة وان صح القول بالآخرة كان الاعراض عن الدنيا والاقبال على الآخرة أمر امتعينا فثبت أن تلك السخرية كانت باطلة وأن عود السخرية عليهم أولى * أما قوله تعالى والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة ففيه سوالات (السؤال الاول) لم قال من الذين آمنوا ثم قال والذين اتقوا (الجواب) ليظهر به ان السعادة الكبرى لا تحصل الا للمؤمن التقى ولا يكون بعشال المؤمنين على التقوى (السؤال الثانى) ما المراد بهذه الفوقية (الجواب) فيه وجوه (أحدها) أن يكون المراد بالفوقية الفوقية بالمكان لان المؤمنين يكونون في عليين من السماء والكافرين يكونون في سجين من الارض (وثانيها) يحتمل أن يكون المراد بالفوقية الفوقية في الكرامة والدرجة فان قيل انما يقال فلان فوق فلان في الكرامة اذا كان كل واحد منهما في الكرامة ثم يكون أحدهما أزيد حالا من الآخر في تلك الكرامة والكافر ليس له شيء من الكرامة فكيف يقال المؤمن فوقه في الكرامة قلنا المراد أنهم كانوا فوقهم في سعادات الدنيا ثم في الآخرة ينقلب الامر فالله تعالى يعطى المؤمن من سعادات الآخرة ما يكون

فوق السعادات الدنيوية التي كانت حاصلة للكافرين (وثالثها) أن يكون المراد انهم فوقهم في المحبة يوم القيامة وذلك لان شبهات الكفار ربما كانت تقع في قلوب المؤمنين ثم انهم كانوا يردونها عن قلوبهم بمدد توفيق الله تعالى وأما يوم القيامة فلا يبقى شيء من ذلك بل تزول شبهات ولا تؤثر وساوس الشيطان كما قال تعالى ان الذين اجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون الى قوله فاليوم الذين آمنوا الآية (ورابعها) أن سخرية المؤمنين بالكفار يوم القيامة فوق سخرية الكافرين بالمؤمنين في الدنيا لان سخرية الكافر بالمؤمن باطلة وهي مع بطلانها منقضية وسخرية المؤمن بالكافر في الآخرة حقه ومع حقيتها هي دائمة باقية (السؤال الثالث) هل تدل الآية على القطع بوعيد الفساق فان لقائل أن يقول انه تعالى خص الذين اتقوا بهذه الفوقية فالذين لا يكونون موصوفين بالتقوى وجب أن لا تحصل لهم هذه الفوقية واذا لم تحصل هذه الفوقية كانوا من أهل النار (الجواب) هذا تمسك بالمفهوم فلا يكون أقوى في الدلالة من العمومات التي بينها أنها مخصوصة بدلائل العفو* أما قوله تعالى والله يرزق من يشاء بغير حساب فيحتمل أن يكون المراد منه ما يعطى الله المتقين في الآخرة من الثواب ويحتمل أن يكون المراد ما يعطى في الدنيا اصناف عباده من المؤمنين والكافرين فاذا حملناه على رزق الآخرة احتمل وجوها (أحدها) أنه يرزق من يشاء في الآخرة وهم المؤمنون بغير حساب أي رزقا واسعا رغدا لا فناء له ولا انقطاع وهو كقوله فأولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب فان كل ما دخل تحت الحساب والحصر والتقدير فهو متناه فالا يكون متناهيا كان لامحالة خارجا عن الحساب (وثانيها) أن المنافع الواصلة اليهم في الجنة بعضها ثواب وبعضها تفضل كما قال فيوفيه أجورهم ويزيدهم من فضله فالتفضل منه بلا حساب (وثالثها) أنه لا يخاف نفادها عنده فيحتاج الى حساب ما يخرج منه لان المعطى انما يحاسب اعلم مقدار ما يعطى وما يبقى فلا يتجاوز في عطاياه الى ما يحجب به والله لا يحتاج الى الحساب لانه عالم غني لانهاية لمقدورات (ورابعها) أنه أراد بهذا رزق أهل الجنة وذلك لان الحساب انما يحتاج اليه اذا كان بحيث اذا اعطى شيئا انتقص قدر الواجب عما كان والثواب ليس كذلك فانه بعد انقضاء الادوار والاعصار يكون الثواب المستحق بحكم الوعد والفضل باقيا فعلى هذا لا يتطرق الحساب البتة الى الثواب (وخامسها) أراد أن الذي يعطى لانسبة له الى ما في الخزانة لان الذي في كل وقت يكون متناهيا لامحالة والذي في خزانة قدرة الله غير متناه والمتناهى لانسبة له الى غير المتناهى فهذا هو المراد من قوله بغير حساب وهو اشارة الى أنه لانهاية لمقدورات الله تعالى (وسادسها) بغير حساب أي بغير استحقاق يقال لفلان على فلان حساب اذا كان له عليه حق وهذا يدل على أنه لا يستحق عليه أحد شيئا وليس لاحد معه حساب بل كل ما اعطاه فقد اعطاه بمجرد الفضل والاحسان لا بسبب الاستحقاق (وسابعها) بغير حساب أي يزيد على قدر الكفاية يقال فلان ينفق بالحساب اذا كان لا يزيد على قدر

(والله يرزق من يشاء)
أي ٣١٢ في ابن (بغير
حساب) بغير تقدير
فيوسع في الدنيا
استدراجا تارة وابتلاء
أخرى

الكفاية فاما اذا زاد عليه فانه يقال ينفق بغير حساب (وثانيتها) بغير حساب أي يعطى كثيرا لان ما دخله الحساب فهو قليل واعلم أن هذه الوجوه كلها محتملة وعطايا الله لها منتظمة فيجوز أن يكون المراد كلها والله أعلم أما اذا حملنا الآية على ما يعطى في الدنيا أصناف عبادته من المؤمنين والكافرين ففيه وجوه (أحدها) وهو أليق بنظم الآية أن الكفار انما كانوا يسخرون من فقراء المسلمين لانهم كانوا يستدلون بحصول السعادات الدنيوية على أنهم على الحق و بحرمان فقراء المسلمين من تلك السعادات على أنهم على الباطل فالله تعالى ابطال هذه المقدمة بقوله والله يرزق من يشاء بغير حساب يعني أنه يعطى في الدنيا من يشاء من غير أن يكون ذلك منبئا عن كون المعطى محقا أو مبطلا أو محسنا أو مسيئا وذلك متعلق بمحض المشيئة فقد وسع الدنيا على قارون وضيقها على أيوب عليه السلام فلا يجوز لكم أيها الكفار ان تستدلوا بحصول متاع الدنيا لكم وعدم حصولها لفقراء المسلمين على كونكم محقين وكونهم مبطلين بل الكافر قد وسع عليه زيادة في الاستدراج والمؤمن قد يضيق عليه زيادة في الابتلاء والامتحان ولهذا قال تعالى ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة (وثانيتها) أن المعنى أن الله يرزق من يشاء في الدنيا من كافر ومؤمن بغير حساب يكون لاحد عليه ولا مطالبة ولا تبعة ولا سؤال سائل والمقصود منه أن لا يقول الكافر لو كان المؤمن على الحق فلم لم يوسع عليه في الدنيا وأن لا يقول المؤمن ان كان الكافر مبطلا فلم يوسع عليه في الدنيا بل الاعتراض ساقط والامر أمره والحكم حكمه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون (وثالثها) قوله بغير حساب أي من حيث لا يحتسب كما يقول الرجل اذا جاءه مالم يكن في تقديره لم يكن هذا في حسابي فعلى هذا الوجه يكون معنى الآية أن هؤلاء الكفار وان كانوا يسخرون من الدين آمنوا لفقيرهم فالله تعالى قد يرزق من يشاء من حيث لا يحتسب ولعله يفعل ذلك بالمؤمنين قال القفال رحمه الله وقد فعل ذلك بهم فاغناهم بما أفاء عليهم من أموال صناديد قریش ورؤساء اليهود وبما فتح على رسوله بعد وفاته على ايدى أصحابه حتى ملكوا كنوز كسرى وقيصر فان قيل قد قال تعالى في صفة المتقين وما يصل اليهم عطاء حسابا اليس ذلك كالمناقض لما في هذه الآية قلنا أمامن حمل قوله بغير حساب على التفضل وحمل قوله عطاء حسابا على المستحق بحسب الوعد على ما هو قولنا أو بحسب الاستحقاق على ما هو قول المعتزلة فالسؤال ساقط وأمامن حمل قوله بغير حساب على سائر الوجوه فله ان يقول ان ذلك العطاء اذا كان يتشابه في الاوقات ويتماثل صح من هذا الوجه أن يوصف بكونه عطاء حسابا ولا ينقضه ما ذكرناه في معنى قوله بغير حساب ❖ قوله تعالى (كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه الا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه والله

يهدى من يشاء الى صراط مستقيم) اعلم أنه تعالى لما بين في هذه الآية المتقدمة ان سبب
اصرار هؤلاء الكفار على كفرهم هو حب الدنيا بين في هذه الآية أن هذا المعنى غير مختص
بهذا الزمان بل كان حاصله في الأزمنة المتقدمة لان الناس كانوا أمة واحدة قائمة على
الحق ثم اختلفوا وما كان اختلافهم الا بسبب البغى والتحاسد والتنازع في طلب الدنيا
فهذا هو الكلام في ترتيب النظم وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) قال القفال الأمة
القوم المجتمعون على الشئ الواحد يقتدى بعضهم ببعض وهو مأخوذ من الأتباع
(المسئلة الثانية) دلت الآية على أن الناس كانوا أمة واحدة ولكنها ما دلت على أنهم
كانوا أمة واحدة في الحق أم في الباطل واختلف المفسرون فيه على ثلاثة أقوال (القول
الاول) أنهم كانوا على دين واحد وهو الايمان والحق وهذا قول أكثر المحققين ويدل عليه
وجوه (الاول) ما ذكره القفال فقال الدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية فبعث الله
النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه
فهذا يدل على ان الانبياء عليهم السلام انما بعثوا حين الاختلاف ويتأ كدهذا بقوله
تعالى وما كان الناس الا أمة واحدة فاختلّفوا ويتأ كد أيضا بما نقل عن ابن مسعود أنه
قرأ كان الناس أمة واحدة فاختلّفوا فبعث الله النبيين الى قوله ليحكم بين الناس فيما
اختلفوا فيه اذا عرفت هذا فنقول الفاء في قوله فبعث الله النبيين تقتضى أن يكون
بعثهم بعد الاختلاف ولو كانوا قبل ذلك أمة واحدة في الكفر لكانت بعثة الرسل قبل
هذا الاختلاف أولى لانهم لما بعثوا عند ما كان بعضهم محقا وبعضهم مبطلا فلان
يبعثوا حين ما كانوا كلهم مبطلين مصرين على الكفر كان أولى وهذا الوجه الذى ذكره
القفال رحمه الله حسن في هذا الموضع (وثانيها) أنه تعالى حكم بانه كان الناس أمة
واحدة ثم ادرجنا فيه فاختلّفوا بحسب دلالة الدليل عليه وبحسب قراءة ابن مسعود ثم
قال وما اختلف فيه الا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم والظاهر أن المراد
من هذا الاختلاف هو الاختلاف الحاصل بعد ذلك الاتفاق المشار اليه بقوله كان الناس
أمة واحدة ثم حكم على هذا الاختلاف بانه انما حصل بسبب البغى وهذا الوصف لا يليق
الا بالمذاهب الباطلة فدلت الآية على أن المذاهب الباطلة انما حصلت بسبب البغى وهذا
يدل على أن الاتفاق الذى كان حاصله قبل حصول هذا الاختلاف انما كان في الحق
لا في الباطل فثبت أن الناس كانوا أمة واحدة في الدين الحق لا في الدين الباطل (وثالثها)
أن آدم عليه السلام لما بعثه الله رسولا الى اولاده فالكل كانوا مسلمين مطيعين لله تعالى
ولم يحدث فيما بينهم اختلاف في الدين الى أن قتل قابيل هابيل بسبب الحسد والبغى وهذا
المعنى ثابت بالنقل المتواتر والآية منطبقة عليه لان الناس وهم آدم وأولاده من الذكور
والاناث كانوا أمة واحدة على الحق ثم اختلفوا بسبب البغى والحسد كما حكى الله عن ابني
آدم اذ قرأ قرأنا فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر فلم يكن ذلك القتل والكفر بالله

(كان الناس أمة واحدة)
متفقين على كلمة الحق
ودين الاسلام وكان
ذلك بين آدم وادريس
أونوح عليهم السلام
أو بعد الطوفان

الاسباب البغي والحسد وهذا المعنى ثابت بالنقل المتواتر والآية منطبقة عليه
(ورابعها) أنه لما غرقت الارض بالطوفان لم يبق الا أهل السفينة وكلهم كانوا على الحق
والدين الصحيح ثم اختلفوا بعد ذلك وهذه القصة مما عرف ثبوتها بالدلائل القاطعة
والنقل المتواتر الا أنهم اختلفوا بعد ذلك فثبت أن الناس كانوا أمة واحدة على الحق ثم
اختلفوا بعد ذلك ولم يثبت البتة بشئ من الدلائل أنهم كانوا مطبقين على الباطل والكفر
واذا كان كذلك وجب حمل اللفظ على ما ثبت بالدليل وأن لا يحمل على ما لم يثبت بشئ من
الدلائل (وخامسها) وهو ان الدين الحق لا سبيل اليه الا بالنظر والنظر لا معنى له الا ترتيب
المقدمات ليتوصل بها الى النتائج وتلك المقدمات ان كانت نظرية افتقرت الى مقدمات
أخر ولزم الدور والتسلسل وهما باطلان فوجب انتهاء النظريات بالآخرة الى الضروريات
وكان المقدمات يجب انتهائها الى الضروريات فترتيب المقدمات يجب انتهائها أيضا الى
ترتيب تعلم صحتها بضرورة العقل واذا كانت النظريات مستندة الى مقدمات تعلم صحتها
بضرورة العقل والى ترتيبات تعلم صحتها بضرورة العقل وجب القطع بأن العقل السليم
لا يغلط ولم يعرض له سبب من خارج فاما اذا عرض له سبب خارجي فهناك يحصل الغلط
فثبت أن ما بالذات هو الصواب وما بالعرض هو الخطأ وما بالذات أقدم مما بالعرض بحسب
الاستحقاق وبحسب الزمان أيضا هذا هو الاظهر فثبت أن الاولى أن يقال كان الناس
أمة واحدة في الدين الحق ثم اختلفوا بعد ذلك لاسباب خارجية وهي البغي والحسد فهذا
دليل معقول ولفظ القرآن مطابق له فوجب المصير اليه فان قيل فما المراد من قوله
ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم قلنا المعنى ولاجل ان يرحمهم خلقهم
(وسادسها) قوله عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه
دل الحديث على أن المولود لو ترك مع فطرته الاصلية لما كان على شئ من الاديان الباطلة
وأنه انما يقدم على الدين الباطل لاسباب خارجية وهي سعي الابوين في ذلك وحصول
الاغراض الفاسدة من البغي والحسد (وسابعها) أن الله تعالى لما قال الست بربكم
قالوا بلى فذلك اليوم كانوا أمة واحدة على الدين الحق وهذا القول مروى عن أبي بن
كعب وجماعة من المفسرين الا ان المتكلمين في هذه القصة ابحاثا كثيرة ولا حاجة بنا
في نصرة هذا القول بعد تلك الوجوه الستة التي ذكرناها الى هذا الوجه فهذا جملة الكلام
في تقرير هذا القول (أما القول الثاني) وهو أن الناس كانوا أمة واحدة في الدين الباطل
فهذا قول طائفة من المفسرين كالحسن وعطاء وابن عباس واجتجوا بالآية والخبر أما
الآية فقوله فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وهو لا يليق الا بذلك وأما الخبر فاروى عن
النبي عليه السلام ان الله تعالى نظر الى أهل الارض عربهم وعجمهم فبعثهم ابقايا من
أهل الكتاب وجوابه ما بينه أن هذا لا يليق الا بضده وذلك لان عند الاختلاف لما وجبت
البعثة فلو كان الاتفاق السابق اتفاقا على الكفر لكانت البعثة في ذلك الوقت أولى وحيث

لم تحصل البعثة هناك علمنا أن ذلك الاتفاق كان اتفاقاً على الحق لا على الباطل ثم اختلف القائلون بهذا القول انه متى كان الناس متفقين على الكفر فقل من وفاة آدم الى زمان نوح عليه السلام كانوا كفاراً ثم سألوا أنفسهم سؤالاً وقالوا أليس فيهم من كان مسلماً نحو هابيل وشيث وادريس وأجابوا بأن الغالب كان هو الكفر والحكم للغالب ولا يعتد بالقليل في الكثير كما لا يعتد بالشعر القليل في البر الكثير وقد يقال دار الاسلام وان كان فيها غير المسلمين ودار الحرب وان كان فيها مسلمون (القول الثالث) وهو اختيار أبي مسلم والقاضي أن الناس كانوا أمة واحدة في التمسك بالشرائع العقلية وهي الاعتراف بوجود الصانع وصفاته والاشتغال بخدمته وشكر نعمه والاجتناب عن القبائح العقلية كالظلم والكذب والجهل والعبث وأمثالها واحتج القاضي على صحة قوله بأن لفظ النبيين يفيد العموم والاستغراق وحرف الفاء يفيد التراخي فقوله فبعث الله النبيين يفيد أن بعثة جميع الانبياء كانت متأخرة عن كون الناس أمة واحدة فذلك الوحدة المتقدمة على بعثة جميع الشرائع لا بد وأن تكون وحدة في شريعة غير مستفادة من الانبياء فوجب أن تكون في شريعة مستفادة من العقل وذلك ما بيناه وأيضاً فالعلم بحسن شكر المنعم وطاعة الخالق والاحسان الى الخلق والعدل مشترك فيه بين الكل والعلم بقبح الكذب والظلم والجهل والعبث مشترك فيه بين الكل فالأظهر أن الناس كانوا في أول الامر على ذلك ثم اختلفوا بعد ذلك لأسباب منفصلة ثم سأل نفسه فقال أليس أول الناس آدم عليه السلام وأنه كان نبياً فكيف يصح اثبات الناس مكلفين قبل بعثة الرسل وأجاب بأنه يحتمل أنه عليه السلام مع أولاده كانوا مجتمعين على التمسك بالشرائع العقلية أولاً ثم ان الله تعالى بعد ذلك بعثه الى أولاده ويحتمل أن بعد ذلك صار شرعه مندرساً للناس رجعوا الى التمسك بالشرائع العقلية واعلم أن هذا القول لا يصح الامع اثبات تحسين العقل وتقيحه والكلام فيه مشهور في الاصول (القول الرابع) أن الآية دلت على أن الناس كانوا أمة واحدة وليس فيها أنهم كانوا على الايمان أو على الكفر فهو موقوف على الدليل (القول الخامس) أن المراد من الناس ههنا أهل الكتاب ممن آمن بموسى عليه السلام وذلك لأننا بينا أن هذه الآية متعلقة بما تقدم من قوله يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة وذكرنا أن كثيراً من المفسرين زعموا أن تلك الآية نزلت في اليهود فقوله تعالى كان الناس أمة واحدة أي كان الذين آمنوا بموسى أمة واحدة على دين واحد ومذهب واحد ثم اختلفوا بسبب البغي والحسد فبعث الله النبيين وهم الذين جاؤا بعد موسى عليه السلام وأنزل معهم الكتاب كما بعث الزبور الى داود والتوراة الى موسى والانجيل الى عيسى والفرقان الى محمد عليه السلام لتكون تلك الكتب حاكمة عليهم في تلك الاشياء التي اختلفوا فيها وهذا القول مطابق لنظم الآية وموافق لما قبلها ولما بعدها وليس فيها اشكال الا أن تخصيص لفظ الناس في قوله كان الناس يقوم معنيين

(فبعث الله النبيين) أي فاختلّفوا فبعث الخ وهي قراءة ابن مسعود * ٣٠٦ * رضي الله عنه وقد حذف تعويلا على

ما يذكر عقبيه (مبشرين ومنذرين) عن كعب الذي علمته من عدد الانبياء عليهم السلام مائة وأربعة وعشرون الفا والمرسل منهم ثلثمائة وثلاثة عشر والمذكور في القرآن ثمانية وعشرون وقيل كان الناس أمة واحدة متفقة على الكفر والضلال في فترة ادريس أو نوح فبعث الله النبيين فاختلّفوا عليهم والاول هو الانسب بالنظم الكريم (وأُنزل معهم الكتاب) أي جنس الكتاب أو مع كل واحد منهم فمن له كتاب كتابه الخاص به لا مع كل واحد منهم على الإطلاق اذ لم يكن لبعضهم كتاب وانما كانوا يأخذون يكتب من قبلهم وعموم النبيين لا ينافي خصوص الضمير العائد اليه بمعونة المقام (بالحق) حال من الكتاب أي ملتبسا بالحق أو متعلق بأنزل كقوله عز وعلا وبالحق أنزلناه وبالحق نزل (ليحكم) أي الكتاب أو الله سبحانه وتعالى أو كل واحد من النبيين (بين الناس) أي المذكورين والاضمار في موضع

خلاف الظاهر الا انك تعلم أن الالف واللام كما تكون للاستغراق فقد تكون أيضا للعهد فهذا ما يتعلق بهذه الآية * أما قوله تعالى فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين فاعلم اننا ذكرنا أنه لا بد ههنا من الاضمار والتقدير كان الناس أمة واحدة فاختلّفوا فبعث الله النبيين واعلم أن الله تعالى وصف النبيين بصفات ثلاث (الصفة الاولى) كونهم مبشرين (والثانية) كونهم منذرين ونظيره قوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين وانما قدم البشارة على الانذار لان البشارة تجري مجرى حفظ الصحة والانذار يجري مجرى ازالة المرض ولا شك أن المقصود بالذات هو الاول دون الثاني فلا جرم وجب تقديمه في الذكر (الصفة الثالثة) قوله وأنزل معهم الكتاب بالحق فان قيل انزال الكتاب يكون قبل وصول الامر والنهي الى المكلفين ووصول الامر والنهي اليهم يكون قبل التبشير والانذار فلم قدم ذكر التبشير والانذار على انزال الكتاب أجاب القاضي عنه فقال لان الوعد والوعيد منهم قبل بيان الشرع ممكن فيما يتصل بالعقليات من المعرفة بالله وترك الظلم وغيرهما وعندى فيه وجه آخر وهو أن المكلف انما يتحمل النظر في دلالة المعجز على الصدق وفي الفرق بين المعجز والسحر اذا خاف انه لو لم ينظر فر بما ترك الحق فيصير مستحقا للعقاب والخوف انما يقوى ويكمل عند التبشير والانذار فلا جرم وجب تقديم البشارة والندارة على انزال الكتاب في الذكر ثم قال القاضي ظاهر هذه الآية يدل على أنه لا نبي الا معه كتاب منزل فيه بيان الحق طال ذلك الكتاب أم قصر ودون ذلك الكتاب أولم يدون وكان ذلك الكتاب معجزا أولم يكن كذلك لان كون الكتاب منزلا معهم لا يقتضي شيئا من ذلك * أما قوله تعالى ليحكم بين الناس فاعلم ان قوله ليحكم فعل فلا بد من استناده الى شيء تقدم ذكره وقد تقدم ذكر أمور ثلاثة فاقرب بها الى هذا اللفظ الكتاب ثم النبيون ثم الله فلا جرم كان اضمار كل واحد منها صحيحا فيكون المعنى ليحكم الله أو النبي المنزل عليه أو الكتاب ثم ان كل واحد من هذه الاحتمالات يختص بوجه ترجيح أما الكتاب فلانه أقرب المذكورات وأما الله فلانه سبحانه هو الحاكم في الحقيقة لا الكتاب وأما النبي فلانه هو المظهر فلا يبعد أن يقال حمله على الكتاب أولى أقصى ما في الباب أن يقال الحاكم هو الله فاسناد الحكم الى الكتاب مجاز الا أن نقول هذا المجاز يحسن تحمله لوجهين (الاول) أنه مجاز مشهور يقال حكم الكتاب بكذا وقضى كتاب الله بكذا ورضينا بكتاب الله واذا جاز أن يكون هدى وشفاء جاز أن يكون حاكما قال تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين (والثاني) أنه يفيد تفخيم شأن القرآن وتعظيم حاله * أما قوله تعالى فيما اختلفوا فيه فاعلم أن الهاء في قوله فيما اختلفوا فيه يجب أن يكون راجعا اما الى الكتاب واما الى الحق لان ذكرهما جميعا قد تقدم لكن رجوعه الى الحق أولى لان الآية دلت على انه تعالى انما أنزل الكتاب ليكون حاكما فيما اختلفوا فيه فالكتاب حاكم والمختلف فيه محكوم عليه والحاكم يجب أن يكون مغايرا للمحكوم عليه * أما قوله تعالى

(فما اختلفوا فيه) أي الحق الذي اختلفوا فيه وفيما التبس عليهم وما

(وما اختلف فيه) أى فى الحق أو * ٣٠٧ * فى الكتاب المنزل ملتبساً به والواو حالة (الالذين أوتوه)

وما اختلف فيه الالذين أوتوه فالهاء الاولى راجعة الى الحق والثانية الى الكتاب والتقدير
وما اختلف فى الحق الالذين أوتوا الكتاب ثم قال أكثر المفسرين المراد بهؤلاء اليهود
والنصارى والله تعالى كثير ما يذكرهم فى القرآن بهذا اللفظ كقوله وطعام الذين أوتوا
الكتاب حل لكم قل يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ثم المراد باختلافهم
يحتل أن يكون هو تكفير بعضهم بعضاً كقوله وقالت اليهود ليست النصارى على شئ
وقالت النصارى ليست اليهود على شئ وهم يتلون الكتاب ويحتل أن يكون اختلافهم
تحر يفهم وتبدلهم فقوله وما اختلف فيه الالذين أوتوه أى وما اختلف فى الحق الالذين
أوتوا الكتاب مع أنه كان المقصود من انزال الكتاب أن لا يختلفوا وان يرفعوا المنازعة
فى الدين واعلم أن هذا يدل على ان الاختلاف فى الحق لم يوجد الا بعد بعثة الانبياء وانزال
الكتب وذلك يوجب أن قبل بعثهم ما كان الاختلاف فى الحق حاصلًا بل كان الاتفاق
فى الحق حاصلًا وهو يدل على أن قوله تعالى كان الناس أمة واحدة معناه أمة واحدة فى
دين الحق * أما قوله تعالى من بعد ما جاءتهم البينات فهو يقتضى أن يكون إتياء الله تعالى
اياهم الكتاب كان بعد مجيء البينات فتكون هذه البينات مغايرة لاحتمال إتياء الكتاب
وهذه البينات لا يمكن حملها على شئ سوى الدلائل العقلية التى نصبها الله تعالى على اثبات
الاصول التى لا يمكن القول بالنبوة الا بعد ثبوتها وذلك لان المتكلمين يقولون كل
ما لا يصح اثبات النبوة الا بعد ثبوتها فذلك لا يمكن اثباته بالدلائل السمعية والواقع الدور
يل لا بد من اثباتها بالدلائل العقلية فهذه الدلائل هى البينات المتقدمة على إتياء الله
الكتب اياهم * أما قوله تعالى بغيا بينهم فالمعنى أن الدلائل اما سمعية واما عقلية أما
السمعية فقد حصلت بإتياء الكتاب واما العقلية فقد حصلت بالبينات المتقدمة على إتياء
الكتاب فعند ذلك قدمت البينات ولم يبق فى العدول عذر ولا علة فلو حصل الاعراض
والعدول لم يكن ذلك الا بحسب الحسد والبغى والحرص على طلب الدنيا ونظير هذه الآية
قوله تعالى وما تفرق الذين أوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة * أما قوله تعالى فهدى
الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه فاعلم أنه تعالى لما وصف حال أهل الكتاب
وأنهم بعد كمال البينات أصروا على الكفر والجهل بسبب البغى والحسد بين أن حال هذه
الامة بخلاف حال أولئك فان الله عصمهم عن الزلل وهداهم الى الحق فى الاشياء التى
اختلف فيها أهل الكتاب يروى أنه عليه الصلاة والسلام قال نحن الآخرون السابقون
يوم القيامة ونحن أول الناس دخولا الجنة يوم القيامة بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا
وأوتيناه من بعدهم فهداونا الله لما اختلفوا فيه من الحق باذنه فهذا اليوم الذى هدانا له
والناس لنا فيه تبع وغدا لليهود وغدا للنصارى وقال ابن زيد اختلفوا فى القبلة
فصلت اليهود الى بيت المقدس والنصارى الى المشرق فهداونا الله للكعبة واختلفوا فى
الصيام فهداونا الله لشهر رمضان واختلفوا فى ابراهيم فقالت اليهود كان يهوديا وقالت

أى الكتاب المنزل
لازالة الاختلاف وازاحة
الشقاق والتعبير عن
الانزال بالإتياء للتنبيه
من أول الامر على كمال
تمكنهم من الوقوف
على ما فى تضاعفه
من الحق فان الانزال
لا يفيد تلك الفائدة أى
عكسوا الامر حيث
جعلوا ما أنزل لازالة
الاختلاف سببا
لاستحكامه ورسوخه

(من بعد ما جاءتهم
البينات) أى رسخت
فى عقولهم ومن متعلقة
بمحذوف يدل عليه
الكلام أى فاختلفوا
وما اختلف فيه الخ
وقيل بالملفوظ بناء على
عدم منع الاعنه كفاي
قولك مقام الازيد
يوم الجمعة (بغيا بينهم)
متعلق بما تعلق به
من أى اختلفوا بغيا
وتها لكا على الدنيا
(فهدى الله الذين آمنوا)

بالكتاب (لما اختلفوا
فيه) أى الحق الذى
اختلف فيه من اختلف
(من الحق) بيان لما
وفى ابهامه أولا وتفسيره

ثانيا ما لا يخفى من التفخيم (بإذنه) بامر أو بتيسيره ولطفه

النصارى كان نصرانيا فقلنا انه كان حنيفا مسلما واختلفوا في عيسى فاليهود فرطوا
والنصارى أفرطوا وقلنا القول العدل وبقى في الآية مسائل (المسئلة الاولى) من
الاصحاب من تمسك بهذه الآية على أن الايمان مخلوق لله تعالى قال لان الهداية هي العلم
والمعرفة وقوله فهدى الله نص في أن الهداية حصلت بفعل الله تعالى فدل ذلك على أن
الايمان مخلوق لله تعالى واعلم أن هذا الوجه ضعيف لاننا بينا أن الهداية غير الاهتداء
غير والذي يدل ههنا على أن الهداية لا يمكن أن تكون عبارة عن الايمان وجهان
(الاول) أن الهداية الى الايمان غير الايمان كما أن التوفيق للايمان غير الايمان (والثاني)
أنه تعالى قال في آخر الآية باذنه ولا يمكن صرف هذا الاذن الى قوله فهدى الله اذ لا جاز
أن يأذن لنفسه فلا بد ههنا من اضممار ليصرف هذا الاذن اليه والتقدير فهدى الله
الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق فاهتدوا باذنه واذا كان كذلك كانت الهداية
مغايرة للاهتداء (المسئلة الثانية) احتج الاصحاب بهذه الآية على أن الله تعالى قد يخص
المؤمن بهدايات لا يفعلها في حق الكافر والمعتزلة أجابوا عنه من وجوه (أحدها) أنهم
اختصوا بالاهتداء فجعل هداية لهم خاصة كقوله هدى للمتقين ثم قال هدى للناس
(وثانيها) أن المراد به الهداية الى الثواب وطريق الجنة (وثالثها) هداهم الى الحق
بالاطاف (المسئلة الثالثة) قوله لما اختلفوا فيه أى الى ما اختلفوا فيه كقوله تعالى
يعودون لما قالوا أى الى ما قالوا ويقال هديته الطريق والظربق والى الطريق فان قيل لم
قال فهداهم لما اختلفوا فيه من الحق باذنه ولم يقل هداهم للحق فيما اختلفوا وقدم
الاختلاف (والجواب) من وجهين (الاول) أنه لما كانت العناية بذكر الاختلاف لهم
بدأ به ثم فسره بمن هداه (الثاني) قال الفراء هذا من القلوب أى فهداهم لما اختلفوا فيه
(المسئلة الرابعة) قوله باذنه فيه وجوه (أحدها) قال الزجاج بعلمه (الثاني) هداهم بأمره
أى حصلت الهداية بسبب الامر يقال قطعت بالسكين وذلك لان الحق لم يكن متميزا عن
الباطل وبالامر حصل التميز فجعلت الهداية بسبب اذنه (الثالث) قال بعضهم لا بد فيه من
اضممار والتقدير هداهم فاهتدوا باذنه * أما قوله والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم
فاستدل بالاصحاب به معلوم والمعتزلة أجابوا من ثلاثة أوجه (أحدها) المراد بالهداية
البيان فالله تعالى خص المكلفين بذلك (والثاني) المراد بالهداية الطريق الى الجنة
(الثالث) المراد به اللطف فيكون خاصا لمن يعلم انه يصلح له وهو قول أبي بكر الرازي * قوله
تعالى (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء
والضراء وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله ألا ان نصر الله قريب)
في النظم وجهان (الاول) أنه تعالى قال في الآية السالفة والله يهدى من يشاء الى صراط
مستقيم والمراد أنه يهدى من يشاء الى الحق وطلب الجنة فبين في هذه الآية أن ذلك
الطلب لا يتم ولا يكمل الا باحتمال الشدائد في التكليف فقال أم حسبتم أن تدخلوا الجنة

(والله يهدى من يشاء
الى صراط مستقيم)
موصول الى الحق وهو
اعتراض مقرر لمضمون
ما سبق (أم حسبتم)
خو طب به رسول الله
صلى الله عليه وسلم ومن
معه من المؤمنين حثالهم
على الثبات على المصابرة
على مخالفة الكفرة
وتحمل المشاق من
جهنم أثر بيان اختلاف
الامم على الانبياء عليهم
السلام وقد بين فيه
ما لاختلافهم وما لقي
الانبياء ومن معهم
من قبلهم من مكابدة
الشدائد ومقاومة
الهموم وأن عاقبة أمرهم
النصر

ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم الآية (الثاني) أنه في الآية السالفة لما بين أنه هداهم لما اختلفوا فيه من الحق باذنه بين في هذه الآية أنهم بعد تلك الهداية احتملوا الشدائد في إقامة الحق وصبروا على البلوى فكذا أنتم يا أصحاب محمد لا تستحقون الفضيلة في الدين الا بتحمل هذه المحن وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) استقصينا الكلام في لفظ أم في تفسير قوله تعالى أم كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت والذي نزيده ههنا أن نقول أم استفهام متوسط كما ان هل استفهام سابق فيجوز أن يقول هل عندك رجل أم عندك رجل ابتداء ولا يجوز أن يقال أم عندك رجل فأما اذا كان متوسطا جاز سواء كان مسبوقا باستفهام آخر أو لا يكون اما اذا كان مسبوقا باستفهام آخر فهو كقولك أنت رجل لا تنصف أفعن جهل تفعل هذا أم لك سلطان وأما الذي لا يكون مسبوقا بالاستفهام فهو كقوله الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين أم يقولون افتراه وهذا القسم يكون في تقدير القسم الاول والتقدير أفئؤمنون بهذا أم يقولون افتراه فكذا تقدير هذه الآية فهدي الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه فصبروا على استهزاء قومهم بهم أفئسلكون سبيلهم أم تحسبون أن تدخلوا الجنة من غير سلوك سبيلهم هذا ما خصه القفال رحمه الله والله أعلم (المسئلة الثانية) قوله تعالى ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم أي ولم يأتكم مثل الذين خلوا وذكر الكوفيون من أهل النجف أن لما انما هي لم وما زائدة وقال سيبويه ما ليست زائدة لان ما تقع في مواضع لا تقع فيها لم يقول الرجل لصاحبه أقدم فلان فيقول لما ولا يقول لم مفردة قال المبرد اذا قال القائل لم يأتني زيد فهو نفي لقولك أتاك زيد واذا قال لما يأتني فعناه أنه لم يأتني بعد وأنا أتوقعه قال النابغة أرف الترحل غير أن ركابنا * لما نزل برحانا وكأئن قد

فعلى هذا قوله ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم يدل على أن اتيان ذلك متوقع منتظر (المسئلة الثالثة) قال ابن عباس لما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة اشتد الضرر عليهم لانهم خرجوا بلا مال وتركوا ديارهم وأموالهم في ايدي المشركين وأظهرت اليهود العداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى تطيبوا لقلوبهم أم حسبتم وقال قتادة والسدي نزلت في غزوة الخندق حين أصاب المسلمين ما أصابهم من الجهد والحزن وكان كما قال سبحانه وتعالى وبلغت القلوب الحناجر و قيل نزلت في حرب أحد لما قال عبد الله بن أبي لاصحاب محمد صلى الله عليه وسلم الى متى تقتلون أنفسكم وترجون الباطل ولو كان محمد نبيا لما سطا الله عليكم الاسر والقتل فانزل الله تعالى هذه الآية واعلم ان تقدير الآية أم حسبتم أيها المؤمنون أن تدخلوا الجنة بمجرد الايمان بي وتصديق رسولي دون أن تعبدوا الله بكل ما تعبدكم به وابتلاكم بالصبر عليه وأن ينالك من أذى الكفار ومن احتمال الفقر والفاقة ومكابدة الضرر والبؤس في المعيشة ومقاساة الأهوال في مجاهدة العدو كما كان كذلك من قبلكم من المؤمنين وهو المراد من قوله ولما

وأم منقطعة والهمزة فيها لانكار والاستبعاد أي بل أحسبتم (أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم) من الانبياء ومن معهم من المؤمنين أي والحال انه لم يأتكم مثلهم بعد ولم يتلوا بما ابتلوا به من الاحوال الهائلة التي هي مثل في الفطاعة والشدّة وهو متوقع ومنتظر

يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم والمثل هو المثل وهو الشبه وهما لغتان مثل ومثل
كشبه وشبه الآن المثل مستعار لحالة غريبة أو قصة عجيبه لها شأن ومنه قوله تعالى والله
المثل الاعلى أى الصفة التى لها شأن عظيم واعلم ان فى الكلام حذ فأتقديه مثل محنة
الذين من قبلكم وقوله مستهم بيان للمثل وهو استئناف كأن قائلا قال فكيف كان ذلك
المثل فقال مستهم البأساء والضراء وزلزلوا أما البأساء فهو اسم من البؤس بمعنى الشدة
وهو الفقر والمسكنة ومنه يقال فلان فى بؤس وشدة وأما الضراء فالأقرب فيه أنه ورود
المضار عليه من الآلام والأوجاع وضروب الخوف وعندى أن البأساء عبارة عن تضيق
جهات الخير والمنفعة عليه والضراء عبارة عن انفتاح جهات الشر والآفة والالم عليه
وأما قوله وزلزلوا أى حركوا بأنواع البلايا والرزايا قال الزجاج أصل الزلزلة فى اللغة
من أزل الشئ عن مكانه فاذا قلت زلزله فتأويله أنك كررت تلك الأزالة فضعف لفظه
بمضاعفة معناه وكل ما كان فيه تكرر كررت فيه فاء الفعل نحو صرصر وصرصر وصل
وصلصل وكف وكفكف وأقل الشئ أى رفعه من موضعه فاذا كرر قيل قلقل وفسر
بعضهم زلزلوا ههنا بخوفوا وحقيقته غير ما ذكرنا وذلك لان الخائف لا يستقر بل يضطرب
قلبه ولذلك لا يقال ذلك الا فى الخوف المقيم المقعد لانه يذهب السكون فيجب أن يكون
زلزلوا ههنا مجازا والمراد خوفوا ويجوز أن يكونوا مضطربين لا يستقرون لما فى قلوبهم من
الجزع والخوف ثم انه تعالى بعد ذكر هذه الاشياء ذكر شيئا آخر وهو النهاية فى الدلالة على
كمال الضر والبؤس والمحنة فقال حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله وذلك
لان الرسل عليهم السلام يكونون فى غاية الثبات والصبر وضبط النفس عند نزول البلاء
فاذا لم يبق لهم صبر حتى ضجوا كان ذلك هو الغاية القصوى فى الشدة فلما بلغت بهم الشدة
الى هذه الدرجة العظيمة قيل لهم الآن نصر الله قريب اجابة لهم الى طلبهم فتقدير الآية
هكذا كانت حالهم الى أن أتاهم نصر الله ولم يغيرهم طول البلاء على دينهم وأنتم يا معشر
المسلمين كونوا على ذلك وتحملوا الأذى والمشقة فى طلب الحق فان نصر الله قريب لانه
آت وكل ما هو آت قريب وهذه الآية مثل قوله الم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا
آمنوا وهم لا يفتنون ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله وقال أم حسبكم أن تدخلوا الجنة
ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين والمقصود من هذه الآية ما ذكرنا ان
أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام كانوا فى الأمر العظيم من البأساء والضراء من
المشركين والمنافقين واليهود ولما أذن لهم فى القتال نالهم من الجراح وذهب الأموال
والنفوس ما لا يخفى فعزاهم الله فى ذلك وبين أن حال من قبلهم فى طلب الدين كان كذلك
والمصيبة اذا عمت طابت وذكر الله من قصة ابراهيم عليه السلام والقائه فى النار ومن
أمر أيوب عليه السلام وما ابتلاه به ومن أمر سائر الانبياء عليهم السلام فى مصابرتهم على
أنواع البلاء ما صار ذلك فى سلوة المؤمنين روى قيس بن أبى حازم عن خباب بن الارت قال

(مستهم) استئناف وقع
جوابا عما ينساق اليه
الذهن كأنه قيل كيف
كان مثلهم فقيل مستهم
(البأساء) أى الشدة
من الخوف والفاقة
(والضراء) أى الآلام
والامراض (وزلزلوا)
أى ازعجوا ازعاجا شديدا
بمادهمهم من الأهوال
والافزاع

شكونا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما نلتقي من المشركين فقال ان من كان قبلكم من
الامم كانوا يعذبون بانواع البلاء فلم يصرفهم ذلك عن دينهم حتى ان الرجل يوضع على
رأسه المنشار فيشق فلقطين ويمشط الرجل بامشاط الحديد فيمادون العظم من لحم وعصب
وما يصرفه ذلك عن دينه وايم الله ليمتن هذا الامر حتى يسير الراكب ما بين صنعاء الى
حضر موت لا يخشى الا الله والذئب على غنمه ولكنكم تعملون (المسئلة الرابعة) قرأنا فاع
حتى يقول برفع اللام والباقون بالنصب ووجهه أن حتى اذا نصب المضارع تكون على
ضربين (أحدهما) أن تكون بمعنى الى وفي هذا الضرب يكون الفعل الذي حصل قبل
حتى والذي حصل بعدها قد وجدوا مضيا تقول سرت حتى أدخلها أي الى أن أدخلها
فالسيرة والدخول قد وجدوا مضيا وعليه النصب في هذه الآية لأن التقدير وزلزلوا الى أن
يقول الرسول والزلزلة والقول قد وجدوا (والثاني) أن تكون بمعنى كي كقوله أطعت الله
حتى أدخل الجنة أي كي أدخل الجنة والطاعة قد وجدت والدخول لم يوجد ونصب الآية
لا يمكن أن يكون على هذا الوجه واما الرفع فاعلم ان الفعل الواقع بعد حتى لا بد وأن
يكون على سبيل الحال المحكية التي وجدت كما حكيت الحال في قوله هذا من شيعته وهذا
من عدوه وفي قوله وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد لان هذا لا يصح الا على سبيل أن في ذلك
الوقت كان يقال هذا الكلام ويقال شربت الابل حتى يجي البعير يجرب بطنه والمعنى
شربت حتى ان من حضر هناك يقول يجي البعير يجرب بطنه ثم هذا قد يصدق عند انقضاء
السبب وحده دون المسبب كقولك سرت حتى أدخل البلد فيحتمل أن السير والدخول
قد وجدوا وحصلوا ويحتمل أن يكون قد وجد السير والدخول بعد لم يوجد فهذا هو الكلام
في تقرير وجه النصب ووجه الرفع واعلم ان الاكثرين اختاروا النصب لان قراءة الرفع
لا تصح الا اذا جعلنا الكلام حكاية عن يخبر عنها حال وقوعها وقراءة النصب لا تحتاج
الى هذا الفرض فلا جرم كانت قراءة النصب أولى (المسئلة الخامسة) في الآية اشكال
وهو أنه كيف يليق بالرسول القاطع بصحة وعد الله ووعدته ان يقول على سبيل الاستبعاد
متى نصر الله (والجواب) عنه من وجوه (أحدها) ان كونه رسولا لا يمنع من أن يتأذى
من كيدا لاعداء قال تعالى ولقد نعلم أنك يضيق صدرك بما يقولون وقال تعالى لعنك باخ
نفسك أن لا يكونوا مؤمنين وقال تعالى حتى اذا استيأس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا
جاءهم نصرنا فنجي وعلى هذا فاذا ضاق قلبه وقلت حيلته وكان قد سمع من الله تعالى أنه
ينصره الا أنه ما عين له الوقت في ذلك قال عند ضيق قلبه متى نصر الله حتى انه ان علم قرب
الوقت زال همه وغمه وطاب قلبه والذي يدل على صحة ذلك أنه قال في الجواب الا أن نصر
الله قريب فلما كان الجواب بذكر القرب دل على أن السؤال كان واقعا عن القرب ولو
كان السؤال وقع عن أنه هل يوجد النصر أم لا لما كان هذا الجواب مطابقا لذلك السؤال
وهذا هو الجواب المعتمد (والجواب الثاني) أنه تعالى أخبر عن الرسول والذين آمنوا

(حتى يقول الرسول
والذين آمنوا معه) أي
انتهى أمرهم من
الشدة الى حيث اضطربهم
الضجر الى أن يقول
الرسول وهو أعلم الناس
بشؤون الله تعالى واوثقهم
بنصره والمؤمنون
المقتدون بآثاره المستضيئون
بأنواره (متى) أي متى
يأتي (نصر الله) طلبا
وتمنا له واستطالة
لمدة الشدة والعناء
وقرى حتى يقول بالرفع
على أنه حكاية حال
ماضية وهذا كما ترى غاية
الغايات القاصية ونهاية
النهايات النائية كيف
لا والرسول مع علو كعبهم
في الثبات والاصطبار
حيث عيل صبرهم
وبلغوا هذا المبلغ من
الضجر والضجيج علم
أن الامر بلغ الى غاية
لا مظمح وراءها

(ألا ان نصر الله قريب)
على تقدير القول أى
فقل لهم حينئذ ذلك
اسعافا لمرامهم والمراد
بالقرب القرب الزمانى
وفى ايثار الجملة الاسمية
على الفعلية المناسبة لما
قبلها وتصديرها بحرف
التنبيه والتأكييد من
الدلالة على تحقق
مضمونها وتقرر ما لا يخفى
واختيار حكاية الوعد
بالنصر لما أنها فى حكم
انشاء الوعد لرسول الله
صلى الله عليه وسلم
والاقتصار على حكايتها
دون حكاية نفس
النصر مع تحققه للايدان
بعدم الحاجة الى ذلك
لاستحالة الخلف ويجوز
أن يكون هذا واردا
من جهته تعالى عند
الحكاية على نهج
الاعتراض لا واردا عند
وقوع المحكى وفيه رمز
الى أن الوصول الى جناب
القدس لا يتسنى الا برفض
الذات ومكابدة المشاق
كما ينبى عنه قوله عليه
السلام حفت الجنة
بالمكاره وحفت النار
بالشهوات (يسألونك
ماذا ينفقون)

أنهم قالوا قولاً ثم ذكر كلامين (أحدهما) متى نصر الله (والثانى) ألا ان نصر الله قريب
فوجب اسناد كل واحد من هذين الكلامين الى واحد من ذين المذكورين فالذين آمنوا
قالوا متى نصر الله والرسول قال ألا ان نصر الله قريب قالوا ولهذا نظير من القرآن والشعر
أما القرآن فقوله ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله
والمعنى لتسكنوا فى الليل ولتبتغوا من فضله فى النهار وأما من الشعر فقوله امرى القيس
كان قلوب الطير رطبا ويابساً * لداوكرها العناب والحشف البالى
فالتشبيه بالعناب للرطب وبالحشف البالى لليابس فهذا جواب ذكره قوم وهو متكلف
جدا (المسئلة السادسة) ألا ان نصر الله قريب يحتمل أن يكون جواباً من الله تعالى لهم
اذ قالوا متى نصر الله فيكون كلامهم قد انتهى عند قوله متى نصر الله ثم قال الله عند ذلك
ألا ان نصر الله قريب ويحتمل أن يكون ذلك قولاً لقوم منهم كانوا لما قالوا متى نصر الله
رجعوا الى أنفسهم فعملوا أن الله لا يعلى عدوهم عليهم فقالوا ألا ان نصر الله قريب فحين
قد صبرنا يا ربنا ثقة بوعدك فان قيل قوله ألا ان نصر الله قريب يوجب فى حق كل من لحقه
شدة أن يعلم أنه سيظفر بزوالها وذلك غير ثابت قلنا لا يمتنع أن يكون هذا من خواص
الانبياء عليهم السلام ويمكن أن يكون ذلك تاماً فى حق الكل اذ كل من كان فى بلاء
فانه لا بد له من أحد أمرين اما أن يخلص عنه واما أن يموت واذا مات فقد وصل الى من
لا يهمل أمره ولا يضيع حقه وذلك من أعظم النصر وانما جعله قريباً لان الموت قريب
* قوله تعالى (يسألونك ماذا ينفقون قل ما أنفقتم من خير فلولو الدين والاقر بين واليتامى
والمساكين وابن السبيل وما تفعلوا من خير فان الله به عليم) اعلم أنه سبحانه وتعالى لما بالغ
فى بيان أنه يجب على كل مكلف أن يكون معرضاً عن طلب العاجل وأن يكون مشغولاً
بطلب الآجل وأن يكون بحيث يبذل النفس والمال فى ذلك شرع بعد ذلك فى
بيان الاحكام وهو من هذه الآية الى قوله ألم ترالى الذين خرجوا من ديارهم لان من عادة
القرآن أن يكون بيان التوحيد وبيان الوعظ والنصيحة وبيان الاحكام مختلطاً ببعضها
بالبعض ليكون كل واحد منهما مقبولا للآخر ومؤكداً له (فالحكم الاول) هو هذه الآية
وفيه مسائل (المسئلة الاولى) قال عطاء عن ابن عباس نزلت هذه الآية فى رجل أتى النبى
عليه الصلاة والسلام فقال انلى ديناراً فقال أنفقها على نفسك قال انلى دينارين قال
أنفقهما على أهلى قال انلى ثلاثة قال أنفقها على خادمك قال انلى أربعة قال أنفقها
على والديك قال انلى خمسة قال أنفقها على قرابتك قال انلى ستة قال أنفقها فى سبيل
الله وهو أحسنها وروى الكلبي عن ابن عباس ان الآية نزلت فى عمرو بن الجموح وكان
شيخاً كبيراً هرماً وهو الذى قتل يوم أحد وعنده مال عظيم فقال ماذا تنفق من اموالنا وأين
نضعها فنزلت هذه الآية (المسئلة الثانية) لا نحو بين فى ماذا قولان (أحدهما) أن يجعل
مما مع ذاب من ثلث اسم واحد ويكون الموضع نصيباً ينفقون والدليل عليه ان العرب يقولون

عما ذاتسأل باثبات الالف في ما فلولاً ان مامع ذابمزالة اسم واحد لقالوا عم ذاتسأل
يحذف الالف كما حذفوها من قوله عم يتساءلون وقوله فيم أنت من ذكراها فلما لم يحذفوا
الالف من آخر ما علمت انه مع ذابمزالة اسم واحد ولم يحذفوا الالف منه لما لم يكن آخر
الاسم والحذف يلحقها اذا كان آخر الا أن يكون في شعر كقوله

علا مقام يشتمني لئيم * كخنزير تمرغ في رماذ

(والقول الثاني) أن يجعل ذابمعى الذى ويقولون من ذابقول ذاك أى من ذا الذى يقول ذاك فعلى هذا
يكون تقدير الآية يسألونك ما الذى ينفقون (المسئلة الثالثة) فى الآية سؤال وهو ان
القوم سألوا عما ينفقون لا عن تصرف النفقة اليهم فكيف أجابهم بهذا (والجواب) عنه
من وجوه (أحدها) انه حصل فى الآية ما يكون جوابا عن السؤال وضم اليه زيادة بها
يكمل ذلك المقصود وذلك لان قوله ما أنفقتم من خير جواب عن السؤال ثم ان ذلك
الانفاق لا يكمل الا اذا كان مصروفا الى جهة الاستحقاق فلهذا لما ذكر الله تعالى
الجواب أردفه بذكر المصرف تكميلا للبيان (وثانيها) قال القفال انه وان كان السؤال
واردا بلفظ ما الا ان المقصود السؤال عن الكيفية لانهم كانوا عالمين ان الذى أمر وابه
انفاق مال يخرج قربة الى الله تعالى واذا كان هذا معلوما لم ينصرف الوهم الى ان ذلك
المال أى شئ هو واذا خرج هذا عن أن يكون مرادا تعين ان المطلوب بالسؤال ان
مصرفه أى شئ هو وحينئذ يكون الجواب مطابقا للسؤال ونظيره قوله تعالى قالوا ادع
لناربك بين لنا ماهى ان البقر تشابه علينا قال انه يقول انها بقرة لاذلول وانما كان هذا
الجواب موافقا لذلك السؤال لانه كان من المعلوم ان البقرة هى البهيمة التى شأنها وصفتها
كذا فقوله ماهى لا يمكن حمله على طلب الماهية فتعين أن يكون المراد منه طلب الصفة
التي بها تتميز تلك البقرة عن غيرها فبهذا الطريق قلنا ان ذلك الجواب مطابق لذلك السؤال
فكذا ههنا لما علمنا انهم كانوا عالمين بأن الذى أمر وابه انفاقه ما هو وجب أن يقطع بأن
مرادهم من قولهم ماذا ينفقون ليس هو طلب الماهية بل طلب المصرف فلهذا حسن
هذا الجواب (وثالثها) يحتمل أن يكون المراد انهم سألوا هذا السؤال فيسألونهم قيل لهم
هذا السؤال فاسد انفق أى شئ كان ولكن بشرط أن يكون مالا حلالا وبشرط أن يكون
مصروفا الى المصرف وهذا مثل ما اذا كان الانسان صحيح المزاج لا يضره كل أى طعام
كان فقال للطبيب ماذا آكل فيقول الطبيب كل فى اليوم مرتين كان المعنى اكل ما شئت
لكن بهذا الشرط كذا ههنا المعنى أنفق أى شئ أردت بشرط أن يكون المصرف ذلك
(المسئلة الرابعة) اعلم انه تعالى راعى الترتيب فى الانفاق فقدم الوالدين وذلك لانهما
كالخروج له من العدم الى الوجود فى عالم الاسباب ثم ربياه فى الحال الذى كان فى غاية
الضعف فكان انعامهما على الابن أعظم من انعام غيره ما عليه ولذلك قال تعالى وقضى

(قل ما أنفقتم من خير)

ما اما شرطية واما
موصولة حذف العائد
اليها أى ما أنفقتموه
من خير أى خير كان
ففيه تجويز الانفاق
من جميع أنواع الاموال
وبيان لما فى السؤال
الا انه جعل من جملة
ما فى حيز الشرط
أو الصلة وبرز فى
معرض بيان المصرف
حيث قيل (فلا والدين
والاقر بين) للايدان
بأن الاهم بيان المصارف
المعدودة لان الاعتداد
بالانفاق بحسب
وقوعه فى موقعه

ربك أن لا تعبدوا الاياه وبالولدين احسانا وفيه اشارة الى انه ليس بعد رعاية حق الله تعالى شيء أوجب من رعاية حق الوالدين لان الله تعالى هو الذي أخرج الانسان من العدم الى الوجود في الحقيقة والولدان هما اللذان أخرجاه الى عالم الوجود في عالم الاسباب الظاهرة فثبت ان حقهما أعظم من حق غيرهما فلهذا أوجب تقديمهما على غيرهما في رعاية الحقوق ثم ذكر تعالى بعد الولدين الاقربين والسبب فيه ان الانسان لا يمكنه أن يقوم بمصالح جميع الفقراء بل لابد وأن يرجح البعض على البعض والترجيح لا بد له من مرجح والقربة تصلح أن تكون سببا للترجيح من وجوه (أحدها) ان القرابة مظنة المخالطة والمخالطة سبب لاطلاع كل واحد منهم على حال الآخر فاذا كان أحدهما غنيا والآخر فقيرا كان اطلاع الفقير على الغني أتم واتلاع الغني على الفقير أتم وذلك من أقوى الحوامل على الانفاق (وثانيها) انه لو لم يراع جانب الفقير احتاج الفقير للرجوع الى غيره وذلك عار وسيئة في حقه فالأولى أن يتكفل بمصالحهم دفعا للضرر عن النفس (وثالثها) أن قريب الانسان جار مجرى الجزء منه والانفاق على النفس أولى من الانفاق على الغير فلهذا السبب كان الانفاق على قريب أولى من الانفاق على البعيد ثم ان الله تعالى ذكر بعد الاقرب بين اليتامى وذلك لانهم لصغرهم لا يقدرّون على الاكتساب ولكونهم يتامى ليس لهم أحد يكتسب لهم فالطفل الذي مات أبوه قد عديم الكسب والكاسب وأشرف على الضياع ثم ذكر تعالى بعدهم المساكين وحاجة هؤلاء أقل من حاجة اليتامى لان قدرتهم على التحصيل أكثر من قدرة اليتامى ثم ذكر تعالى بعدهم ابن السبيل فانه بسبب انقطاعه عن بلده قد يقع في الاحتياج والفقر فهذا هو الترتيب الصحيح الذي رتبته الله تعالى في كيفية الانفاق ثم لما فصل هذا التفصيل الحسن الكامل أردفه بعد ذلك بالاجال فقال وما تفعلوا من خير فان الله به عليم أي وكل ما فعلتموه من خيرا ما مع هؤلاء المذكورين واما مع غيرهم حسبة لله وطلب الجزيل ثوابه وهر بامن أليم عقابه فان الله به عليم والعليم مبالغة في كونه عالما يعني لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فيجازيكم أحسن الجزاء عليه كما قال اني لأضيق عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى وقال من يعمل مثقال ذرة خيرا يره (المسئلة الخامسة) المراد من الخير هو المال لقوله عز وجل وانه لحب الخير شديد وقال ان ترك خيرا الوصية فالمعنى وما تفعلوا من انفاق شيء من المال قل أو أكثر وفيه قول آخر وهو أن يكون قوله وما تفعلوا من خير يتناول هذا الانفاق وسائر وجوه البر والطاعة وهذا أولى (المسئلة السادسة) قال بعضهم هذه الآية منسوخة بآية الموارد وهذا ضعيف لانه يحتمل حمل هذه الآية على وجوه لا يتطرق النسخ اليها (أحدها) قال أبو مسلم الانفاق على الوالدين واجب عند قصورهما عن الكسب والملك والمراد بالاقرب بين الولد وولد الولد وقد تلزم نفقتهم عند فقد الملك واذا حملنا الآية على هذا الوجه فقول من قال انها منسوخة بآية الموارد لا وجه له لان هذه

وعن ابن عباس رضي الله
عنهما انه جاء عمرو بن
الجموح وهو شيخهم له
مال عظيم فقال يا رسول الله
ماذا تنفق من أموالنا
وأن نضعها فنزلت
(واليتمى) أي المحتاجين
منهم (والمساكين
وابن السبيل) ولم
يتعرض للسائلين
والرقاب اما اكتفاء
بما ذكر في المواقع الاخر
واما بناء على دخولهم
تحت عموم قوله تعالى
(وما تفعلوا من خير)
فانه شامل لكل خير
واقع في أي مصرف
كان (فان الله به عليم)
فيوفي ثوابه وليس
في الآية ما ينافي به
فرض الزكاة لينسخ به
كما نقل عن السدي

النفقة تلزم في حال الحياة والميراث يصل بعد الموت وأيضا في يصل بعد الموت لا يوصف بأنه نفقة (وثانيها) أن يكون المراد من أحب التقرب إلى الله تعالى في باب النفقة فالأولى له أن ينفقه في هذه الجهات فيقدم الأولى فالأولى فيكون المراد به التطوع (وثالثها) أن يكون المراد الوجوب فيما يصل بالوالدين والاقرب بين من حيث الكفاية وفيما يصل باليتامى والمساكين مما يكون زكاة (ورابعها) يحتمل أن يريد بالانفاق على الوالدين والاقرب بين ما يكون بعثا على صلة الرحم فيما يصرفه لليتامى والمساكين ما يخلص للصدقة فظاهر الآية محتمل لكل هذه الوجوه من غير نسخ * (الحكم الثاني) قوله تعالى (كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون) وفيه مسائل (المسألة الأولى) اعلم انه عليه الصلاة والسلام كان غير مأذون في القتال مدة اقامته بمكة فلما هاجر أذن له في قتال من يقاتله من المشركين ثم أذن له في قتال المشركين عامة ثم فرض الله الجهاد واختلف العلماء في هذه الآية فقال قوم انها تقتضي وجوب القتال على الكل وعن مكحول انه كان يحلف عند البيت بالله ان الغزو واجب ونقل عن ابن عمر وعطاء ان هذه الآية تقتضي وجوب القتال على أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام في ذلك الوقت فقط حجة الاولين ان قوله كتب يقتضي الوجوب وقوله عليكم يقتضيه أيضا والخطاب بالكاف في قوله عليكم لا يمنع من الوجوب على الموجودين وعلى من سيوجد بعد ذلك كما في قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام فان قيل ظاهر الآية هل يقتضي أن يكون واجبا على الاعيان أو على الكفاية قلنا بل يقتضي أن يكون واجبا على الاعيان لان قوله عليكم أي على كل واحد من آحادكم كما في قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام حجة عطاء ان قوله كتب يقتضي الإيجاب ويكفي في العمل به مرة واحدة وقوله عليكم يقتضي تخصيص هذا الخطاب بالموجودين في ذلك الوقت الا اننا قلنا ان قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام حال الموجودين فيه كحال من سيوجد بعد ذلك بدلالة منفصلة وهي الاجماع وتلك الدلالة مفقودة ههنا فوجب أن يبقى على الوضع الأصلي قالوا ومما يدل على صحة هذا القول قوله تعالى وكلا وعد الله الحسنى ولو كان القاعد مضيعا فرضا لما كان موعودا بالحسنى اللهم الا أن يقال الفرض كان ثابتا ثم نسخ الا ان التزام القول بالنسخ من غير أن يدل عليه دليل غير جائز ويدل عليه أيضا قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة والقول بالنسخ غير جائز على ما بيناه والاجماع اليوم منعقد على انه من فروض الكفايات الا أن يدخل المشركون ديار المسلمين فانه يتعين الجهاد حينئذ على الكل والله أعلم (المسألة الثانية) قوله وهو كره لكم فيه اشكال وهو ان الظاهر من قوله كتب عليكم أن هذا الخطاب مع المؤمنين والعقل يدل عليه أيضا لان الكافر لا يؤمر بقتال الكافر واذا كان كذلك فكيف قال وهو كره لكم فان هذا يشعر بكون المؤمن

(كتب عليكم القتال)
 ببناء الفعل للمفعول ورفع
 القتال أي قتال الكفرة
 وقرئ يئناؤه للفاعلي وهو
 الله عز وجل ونصب
 القتال وقرئ كتب عليكم
 القتال أي قتل الكفرة والواو
 في قوله تعالى (وهو كره
 لكم) حاله أي والحال انه
 مكروه لكم طبعاً على أن
 الكره مصدر ووصف
 به المفعول مبالغة أو بمعنى
 المفعول كالأخبر بمعنى
 المخبور

كارها لحكم الله وتكليفه وذلك غير جائز لان المؤمن لا يكون ساخطا لاوامر الله تعالى
وتكاليفه بل يرضى بذلك ويحبه ويتمسك به ويعلم أنه صلاحه وفي تركه فساد (والجواب)
من وجهين (الاول) أن المراد من الكره كونه شاقا على النفس والمكلف وان علم ان
ما أمره الله به فهو صلاحه لكن لا يخرج بذلك عن كونه ثقيلًا شاقا على النفس لان
التكليف عبارة عن الزام ما في فعله كلفة ومشقة ومن العلوم ان أعظم ما يميل اليه الطبع
الحياة فلذلك أشق الاشياء على النفس القتال (الثاني) أن يكون المراد كراهتهم للقتال
قبل أن يفرض لما فيه من الخوف ولكثرة الاعداء فبين الله تعالى ان الذي تكرهونه من
القتال خير لكم من تركه لئلا تكرهونه بعد ان فرض عليكم (المسئلة الثالثة) الكره بضم
الكاف هو الكراهة بدليل قوله وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم ثم فيه وجهان
(أحدهما) ان يكون المعنى وضع المصدر موضع الوصف مبالغة كقول الخنساء * فانما هي
اقبال وادبار * كأنه في نفسه كراهة لفرط كراهتهم له (والثاني) أن يكون فعلا بمعنى
مفعول كالخبر بمعنى المخبر أي وهو مكروه لكم وقرأ السلي بالفتح وهما لغتان كالضعف
والضعف ويجوز أن يكون بمعنى الا كراه على سبيل المجاز كأنهم أكرهوا عليه لشدة
كراهتهم له ومشقته عليهم ومنه قوله تعالى جلته أمه كرها ووضعته كرها والله أعلم وقال
بعضهم الكره بالضم ما كرهته مما لم تكره عليه واذا كان بالا كراه فبالفتح * أما قوله وعسى
أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم ففيه مسائل (المسئلة
الاولى) عسى فعل درج مضارعه وبقى ماضيه فيقال منه عسيتما وعسيتم قال تعالى فهل
عسيتم ويرتفع الاسم بعده كما يرتفع بعد الفعل فتقول عسى زيد كما تقول قام زيد ومعناه
قرب قال تعالى قل عسى أن يكون ردف لكم أي قرب فقولك عسى زيد أن يقوم تقديره
عسى قيام زيد أي قرب قيام زيد (المسئلة الثانية) معنى الآية انه ربما كان الشيء شاقا
عليكم في الحال وهو سبب للمنافع الجليلة في المستقبل وبالضد ولا جله حسن شرب الدواء
المر في الحال لتوقع حصول الصحة في المستقبل وحسن تحمل الاخطار في الاسفار لتوقع
حصول الربح في المستقبل وحسن تحمل المشاق في طلب العلم للفوز بالسعادة العظيمة
في الدنيا وفي العقبى وههنا كذلك وذلك لان ترك الجهاد وان كان يفيد في الحال صون
النفس عن خطر القتل وصون المال عن الانفاق ولكن فيه أنواع من المضار منها أن
العدو اذا علم ميلكم الى الدعة والسكون قصد بلادكم وحاول قتلكم فاما أن يأخذكم
ويستبيح دماءكم وأموالكم واما أن تحتاجوا الى قتالهم من غير اعداد آلة وسلاح وهذا
يكون كترك مداواة المرض في أول ظهوره بسبب نفرة النفس عن تحمل مرارة الدواء
ثم في آخر الامر يصير المرء مضطرا الى تحمل اضعاف تلك النفرة والمشقة والحاصل أن
القتال سبب لحصول الامن وذلك خير من الانتفاع بسلامة الوقت ومنها وجد ان الغنيمة
ومنها السرور العظيم بالاستيلاء على الاعداء اما ما يتعلق بالدين فكثيرة منها ما يحصل

وقرى بالفتح على انه
بمعنى المضموم كالضعف
والضعف أو على انه بمعنى
الا كراه مجازا كأنهم أكرهوا
عليه لشدة كراهتهم له
ومشقته عليهم (وعسى
أن تكرهوا شيئا وهو خير
لكم) وهو جميع ما كلفوه
من الامور الشاقة التي
من جملتها القتال فان
النفوس تكرهه وتنفر عنه
والجملة اعتراضية دالة على
ان في القتال خيرا لهم

للمجاهد من الثواب العظيم اذا فعل الجهاد تقربا وعبادة وسلك طريقة الاستقامة فلم يفسد ما فعله ومنها انه يخشى عدوكم أن يستغنكم فلا تصبرون على المحنة فتتردون عن الدين ومنها أن عدوكم اذا رأى جدكم في دينكم وبذلكم أنفسكم وأموالكم في طلبه مال بسبب ذلك الى دينكم فاذا أسلم على يدكم صرتم بسبب ذلك مستحقين للاجر العظيم عند الله ومنها ان من أقدم على القتال طلبا لرضا الله تعالى كان قد تحمل ألم القتل بسبب طلب رضا الله ومالم يصير الرجل متيقنا بفضل الله وبرحمته وأنه لا يضيع أجر المحسنين وبأن لذات الدنيا أمور باطلة لا يرضى بالقتل ومتى كان كذلك فارق الانسان الدنيا على حب الله وبغض الدنيا وذلك من أعظم سعادات الانسان فثبت بما ذكرنا أن الطبع ولو كان يكره القتال مع أعداء الله فهو خير كثير وبالضد ومعلوم أن الامر ين متى تعارضا فالأكثر منفعة هو الراجح وهذا هو المراد من قوله وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم (المسئلة الثالثة) الشر السوء وأصله من شررت الشيء اذا بسطته يقال شررت اللحم والثوب اذا بسطته ليحف ومنه قوله

* حتى أشرت بالاكف المصاحف * والشرر الاله لان بساطه فعلى هذا الشر انبساط الاشياء الضارة (المسئلة الرابعة) عسى توهم الشك مثل لعل وهي من الله تعالى يقين ومنهم من قال انها كلمة مطمعة فهي لا تدل على حصول الشك للقائل الا أنها تدل على حصول الشك للمستمع وعلى هذا التقدير لا يحتاج الى التأويل أما ان قلنا بأنها بمعنى لعل فالتأويل فيه هو الوجوه المذكورة في قوله تعالى لعلكم تتقون قال الخليل عسى من الله واجب في القرآن قال فعسى الله أن يأتي بالفتح وقد وجد وعسى الله أن يأتي بهم جميعا وقد حصل والله أعلم * أما قوله تعالى والله يعلم وأنتم لا تعلمون فالمقصود منه الترغيب العظيم في الجهاد وذلك لان الانسان اذا اعتقد قصور علم نفسه وكمال علم الله تعالى ثم علم انه سبحانه لا يأمر العبد الا بما فيه خيره ومصلحته علم قطعا أن الذي أمره الله تعالى به وجب عليه امتثاله سواء كان مكروها للطبع أو لم يكن فكأنه تعالى قال يا أيها العبد اعلم أن علمي أكمل من علمك فكن مشغلا بطاعتي ولا تلتفت الى مقتضى طبعك فهذه الآية في هذا المقام تجري مجرى قوله تعالى في جواب الملائكة اني أعلم ما لا تعلمون * قوله تعالى (يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله

وكفر به والمسجد الحرام واخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا ومن يتردد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) اختلفوا في أن هذا السائل أكان من المسلمين أو من الكافرين والقائلون بأنه من المسلمين فريقان (الاول) الذين قالوا انه تعالى لما كتب عليهم القتال وقد كان عند القوم الشهر الحرام والمسجد الحرام أعظم الحرمة في المنع

عليه وسلم العير وعظم ذلك على أصحاب السرية وقالوا ما نبرح حتى تنزل تو بننا ورد رسول الله صلى الله عليه وسلم

ما قبله لا محل لهما من الاعراب (والله يعلم) ما هو خير لكم فلذلك يأمركم به (وأنتم لا تعلمون) أي لا تعلمونه ولذلك تكرهونه أو والله يعلم ما هو خير وشر لكم وأنتم لا تعلمون فهما فلا تتبعوا في ذلك رأيكم وامثلوا بأمره تعالى (يسئلونك عن الشهر الحرام) روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عبد الله بن جحش على سرية في جنادي الآخرة قبل قتال بدر بشهرين ليرصدوا عير القریش فيهم عمرو بن عبد الله الحضرمي وثلاثة معه فقتلوه وأسروا اثنين واستاقوا العير بما فيها من تجارة الطائف وكان ذلك أول يوم من رجب وهم يظنونونه من جنادي الآخرة فقالت قریش قد استحل محمد الشهر الحرام شهر ايا من فيه الخائف ويذعر فيه الناس الى معاشهم فوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم

من القتال لم يبعد عندهم أن يكون الأمر بالقتال مقيدا بأن يكون في غير هذا الزمان وفي غير هذا المكان فدعاهم ذلك إلى أن سألوا النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا أيحل لنا قتالهم في هذا الشهر وفي هذا الموضع فنزلت الآية فعلى هذا الوجه الظاهر أن هذا السؤال كان من المسلمين (الفريق الثاني) وهم أكثر المفسرين رووا عن ابن عباس أنه قال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عبد الله بن جحش الأسدي وهو ابن عمته قبل قتال بدر بشهرين وبعد سبعة عشر شهرا من مقدمه المدينة في ثمانية رهط وكتب له كتابا وعهدا ودفعه إليه وأمره أن يفتح به بعد منزلتين ويقرأه على أصحابه ويعمل بما فيه فإذا فيه أما بعد فسر على بركة الله تعالى بمن اتبعك حتى تنزل بطن نخل فتقصد بها غير قر يش لعلك أن تأتينا منه بخير فقال عبد الله سمعوا وطاعة لأمره فقال لأصحابه من أحب منكم الشهادة فليطلق معي فاني ماض لأمره ومن أحب التحلف فليتحلف فضى حتى بلغ بطن نخل بين مكة والطائف فر عليهم عمرو بن الحضرمي وثلاثة معه فلما رأوا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حلقوا رأس واحد منهم وأوهموا بذلك أنهم قوم عمار ثم أتى واقد بن عبد الله الحنظلي وهو أحد من كان مع عبد الله بن جحش ورمى عمرو بن الحضرمي فقتله وأسر وأثنى وساقوا العير بما فيه حتى قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فضجعت قر يش وقالوا قد استحل محمد الشهر الحرام شهر يأمن فيه الخائف فيسفل فيه الدماء المسلمون أيضا قد استبعدوا ذلك فقال عليه الصلاة والسلام اني ما أمرتكم بالقتال في الشهر الحرام وقال عبد الله بن جحش يا رسول الله انا قتلنا ابن الحضرمي ثم أمسينا فنظرنا إلى هلال رجب فلاندرى أني رجب أصبناه أم في جمادى فوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم العير والأسارى فنزلت هذه الآية فاخذ رسول الله عليه الصلاة والسلام الغنيمة وعلى هذا التقدير فالظاهر أن هذا السؤال انما صدر عن المسلمين لوجوه (أحدها) أن أكثر الحاضرين عند رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مسلمين (وثانيها) أن ما قبل هذه الآية وما بعدها خطاب مع المسلمين أما ما قبل هذه الآية فقوله أم حسبتم أن تدخلوا الجنة وهو خطاب مع المسلمين وقوله يسئلونك ماذا ينفقون حكاية عنهم وأما ما بعد هذه الآية فكذلك وهو قوله يسئلونك عن الخمر والميسر ويسئلونك عن اليتامى (وثالثها) روى سعيد بن جبيرة عن ابن عباس أنه قال ما رأيت قوما كانوا خيرا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما سأله إلا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض كلهن في القرآن منها يسئلونك عن الشهر الحرام (والقول الثاني) أن هذا السؤال كان من الكفار قالوا سألوا الرسول عليه الصلاة والسلام عن القتال في الشهر الحرام حتى لو أخبرهم بأنه حلال فتكوا به واستحلوا قتاله فيه فأنزله الله تعالى هذه الآية يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه أي يسئلونك عن قتال في الشهر الحرام قل قتال فيه كبير ولكن الصد عن سبيل الله وعن المسجد الحرام والكفر به أكبر من ذلك القتال ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم فبين تعالى أن غرضهم من هذا

العير والأسارى وعن ابن عباس رضي الله عنه لما نزلت أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الغنيمة والمعنى يسألك الكفار أو المسلمون عن القتال في الشهر الحرام على أن قوله عز وجل

(قتال فيه) بدل اشتغال من الشهر وتذكيره * ٣١٩ * لما أن سوأ لهم كان عن مطلق القتال الواقع في الشهر

السؤال أن يقاتلوا المسلمين ثم أنزل الله تعالى بعده قوله الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمة قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فصرح في هذه الآية بأن القتال على سبيل الدفع جائز (المسئلة الثانية) قوله تعالى قتال فيه خفض على البدل من الشهر الحرام وهذا يسمى بدل الاشتغال كقولك أعجبنى زيد علمه ونفعني زيد كلامه وسرق زيد ماله وسلب زيد ثوبه قال تعالى قتل أصحاب الأخدود النار ذات الوقود وقال بعضهم الخفض في قتال على تكرير العامل والتقدير يسألونك عن الشهر الحرام عن قتال فيه وهكذا هو في قراءة ابن مسعود والر بيع ونظيره قوله تعالى للذين استضعفوا من آمن منهم وقرأ عكرمة قتل فيه أما قوله تعالى قل قتال فيه كبير ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) قتال فيه مبتدأ وكبير خبره وقوله قتال وان كان نكرة لأنه تخصص بقوله فيه فحسن جعله مبتدأ والمراد من قوله كبير أي عظيم مستنكر كما يسمى الذنب العظيم كبيرة قال تعالى كبرت كلمة تخرج من أفواههم فان قيل لم نكر القتال في قوله تعالى قتال فيه ومن حق النكرة اذا تكررت أن تجيء باللام حتى يكون المذكور الثاني هو الاول لأنه لو لم يكن كذلك كان المذكور الثاني غير الاول كما في قوله تعالى ان مع العسر يسرا قلنا نعم ما ذكرتم أن اللفظ اذا تكرر وكانا نكرتين كان المراد بالثاني اذن غير الاول والقوم أرادوا بقولهم يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه ذلك القتال المعين الذي أقدم عليه عبد الله بن جحش فقال تعالى قل قتال فيه كبير وفيه تنبيه على ان القتال الذي يكون كبيرا ليس هو هذا القتال الذي سألتهم عنه بل هو قتال آخر لان هذا القتال كان الغرض به نصرة الاسلام واذلال الكفر فكيف يكون هذا من الكبائر انما القتال الكبير هو الذي يكون الغرض فيه هدم الاسلام وتقوية الكفر فكان اختيار التذكير في اللفظين لاجل هذه الدققة الا أنه تعالى ما صرح بهذا الكلام لثلاث تضيق قلوبهم بل أبهم الكلام بحيث يكون ظاهره كالموهم لما أرادوه وباطنه يكون موافقا للحق وهذا انما حصل بان ذكر هذين اللفظين على سبيل التذكير ولو أنه وقع التعبير عنهما أو عن أحدهما بلفظ التعريف لبطلت هذه الفائدة الجليلة فسبحان من له تحت كل كلمة من كلمات هذا الكتاب سر لطيف لا يهتدى اليه الا أولوا الالباب (المسئلة الثانية) اتفق الجمهور على ان حكم هذه الآية حرمة القتال في الشهر الحرام ثم اختلفوا أن ذلك الحكم هل بقي أم نسخ فنقل عن ابن جريج أنه قال حلف لي عطاء بالله انه لا يحل للناس الغزو في الحرم ولا في الاشهر الحرم الاعلى سبيل الدفع روى جابر قال لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يغزو في الشهر الحرام الا ان يغزى وسئل سعيد بن المسيب هل يصلح للمسلمين أن يقاتلوا الكفار في الشهر الحرام قال نعم قال أبو عبيد والناس بالثغور اليوم جميعا على هذا القول يرون الغزو مباحا في الشهور كلها ولم أر أحدا من علماء الشام والعراق ينكره عليهم وكذلك أحسب قول أهل الحجاز والحجة في إباحته قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وهذه الآية ناسخة لتحريم القتال

الحرام لا عن القتال المعهود ولذلك لم يقل يسألونك عن القتال في الشهر الحرام وقرئ عن قتال فيه بتكرير العامل كما في قوله تعالى للذين استضعفوا من آمن منهم وقرئ قتل فيه (قل) في جوابهم (قتال فيه كبير) جملة من مبتدأ وخبر محلها النصب بقل وانما جاز وقوع قتال مبتدأ مع كونه نكرة لتخصيصه اما بالوصف ان تعلق الظرف بمحذوف وقع صفته أي قتال كائن فيه واما بالعمل ان تعلق به وانما اثر التذكير احتراز عن توهم التعيين وايدانا بأن المراد مطلق القتال الواقع فيه أي قتال كان عن عطاء انه سئل عن القتال في الشهر الحرام فحلف بالله ما يحل للناس أن يغزوا في الحرم ولا في الشهر الحرام الا أن يقاتلوا فيه وما نسخت وأكثر الاقاويل أنها منسوخة بقوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم

في الشهر الحرام والذي عندي ان قوله تعالى قل قتال فيه كبير هذا نكرة في سياق الاثبات
فيتناول فراداً واحداً ولا يتناول كل الافراد فهذه الآية لادلالة فيها على تحريم القتال
مطلقاً في الشهر الحرام فلا حاجة الى تقدير النسخ فيه أما قوله تعالى وصد عن سبيل الله
وكفر به والمسجد الحرام واخراج أهله منه أكبر عند الله ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى)
للتحويين في هذه الآية وجوه (الاول) قول البصريين وهو الذي اختاره الزجاج ان قوله
وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج أهله منه كلها من فوعة بالابتداء
وخبرها قوله أكبر عند الله والمعنى ان القتال الذي سأتم عنه وان كان كبيراً الا ان هذه
الاشياء أكبر منه فاذا لم تمتنعوا عنها في الشهر الحرام فكيف تعيرون عبد الله بن جحش
على ذلك القتال مع ان له فيه عذراً ظاهراً فانه كان يجوز أن يكون ذلك القتل واقعاً في
جمادى الآخرة ونظيره قوله تعالى لبني اسرائيل أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم
لم تقولون ما لا تفعلون وهذا وجه ظاهر الا أنهم اختلفوا في الجرف في قوله والمسجد الحرام
وذكروا فيه وجهين (أحدهما) أنه عطف على الهاء في به (والثاني) وهو قول الأكثرين
انه عطف على سبيل الله قالوا وهو متأكّد بقوله تعالى ان الذين كفروا ويصدون عن سبيل
الله والمسجد الحرام واعتضوا على الوجه الاول بأنه لا يجوز العطف على الضمير فانه
لا يقال مررت به وعمرو وعلى الثاني بأن على هذا الوجد يكون تقدير الآية صد عن سبيل
الله وعن المسجد الحرام فقوله عن المسجد الحرام صلة للصد والصلة والموصول في حكم
الشيء الواحد فابقاع الاجنبي بينهما لا يكون جائزاً أجيب عن الاول لم لا يجوز اضمار
حرف الجرف فيه حتى يكون التقدير وكفر به وبالمسجد الحرام والاضمار في كلام الله ليس
بغريب ثم يتأكد هذا بقراءة حرة تساءلون به والارحام على سبيل الخفض ولو أن حرة
روى هذه اللغة لكان مقبولا بالاتفاق فاذا قرأ به في كتاب الله تعالى كان أولى أن يكون
مقبولا وأما الأكثرون الذين اختاروا القول الثاني قالوا الاشك أنه يقتضي وقوع الاجنبي
بين الصلة والموصول والاصل أنه لا يجوز الا انما تحملناه ههنا الوجهين (الاول) ان الصد
عن سبيل الله والكفر به كالشيء الواحد في المعنى فكأنه لا فصل (والثاني) أن موضع قوله
وكفر به صفيق قوله والمسجد الحرام الا انه قدم عليه لفرط العناية بكوله تعالى ولم يكن له
كفواً أحد كان من حق الكلام أن يقال ولم يكن له أحد كفواً الا أن فرط العناية أوجب
تقديمه فكذا ههنا (الوجه الثاني) في هذه الآية وهو اختيار الفراء وأبي مسلم الاصفهاني
ان قوله تعالى والمسجد الحرام عطف بالواو على الشهر الحرام والتقدير يسألونك عن
قتال في الشهر الحرام والمسجد الحرام ثم بعد هذا طريقان (أحدهما) ان قوله قتال فيه
مبتدأ وقوله كبير وصد عن سبيل الله وكفر به خبر بعد خبر والتقدير ان قتلا فيه محكوم
عليه بأنه كبير وبأنه صد عن سبيل الله وبأنه كفر بالله (والطريق الثاني) أن يكون قوله
قتال فيه كبير جملة مبتدأ وخبر وأما قوله وصد عن سبيل الله فهو من فوع بالابتداء وكذا

(وصد عن سبيل الله)
مبتدأ قد تخصص بالعمل
فيما بعده أي ومنع
عن الاسلام الموصل
للعبد الى الله تعالى
(وكفر به) عطف
على صد عامل فيما بعده
مثله أي وكفر بالله تعالى
وحيث كان الصد
عن سبيل الله فرداً
من أفراد الكفر به تعالى
لم يقدح العطف المذكور
في حسن عطف قوله
تعالى (والمسجد الحرام)
على سبيل الله لانه ليس
باجنبي محض وقيل
هو أيضا معطوف
على صد بتقدير المضاف
أي وصد المسجد الحرام

قوله وكفر به والخبر محذوف لدلالة ما تقدم عليه والتقدير قل قتال فيه كبير
وصد عن سبيل الله كبير وكفر به كبير ونظيره قولك زيد منطلق وعمر وتقديره وعمر و
منطلق طعن البصريون في هذا الجواب فقالوا أما قولكم تقدير الآية يسألونك
عن قتال في المسجد الحرام فهو ضعيف لان السؤال كان واقعا عن القتال
في الشهر الحرام لا عن القتال في المسجد الحرام وطعنوا في الوجه الاول بانه يقتضى
أن يكون القتال في الشهر الحرام كفرا بالله وهو خطأ بالاجماع وطعنوا في الوجه
الثاني بانه لما قال بعد ذلك واخراج أهله منه أكبر أى أكبر من كل ما تقدم فيلزم أن يكون
اخراج أهل المسجد من المسجد أكبر عند الله من الكفر وهو خطأ بالاجماع وأقول
للفراء أن يجيب عن الاول بانه من الذى أخبركم بانه ما وقع السؤال عن القتال في المسجد
الحرام بل الظاهر أنه وقع لان القوم كانوا مستعظمين للقتال في الشهر الحرام وفي البلد
الحرام وكان أحدهما كالاخر في القبح عند القوم فالظاهر انهم جمعوهما في السؤال
وقولهم على الوجه الاول يلزم أن يكون القتال في الشهر الحرام كفرا قلنا يلزم أن يكون
قتال في الشهر الحرام كفرا ونحن نقول به لان النكرة في الاثبات لاتفيد العموم وعندنا
أن قتالا واحدا في المسجد الحرام كفر ولا يلزم أن كل قتال كذلك وقولهم على الوجه
الثاني يلزم أن يكون اخراج أهل المسجد منه أكبر من الكفر قلنا المراد من أهل المسجد
هم الرسول عليه السلام والصحابة واخراج الرسول من المسجد على سبيل الاذلال لاشك
أنه كفر وهو مع كونه كفرا فهو ظلم لانه ايداء للانسان من غير جرم سابق وعرض لاحق
ولاشك ان الشئ الذى يكون ظلما وكفرا أكبر وأقبح عند الله مما يكون كفرا وحده فهذا
جملة القول في تقرير قول الفراء (القول الثالث) فى الآية قوله قل قتال فيه كبير وصد عن
سبيل الله وكفر به وجهه ظاهر وهو ان قتالا فيه موصوف بهذه الصفات وأما الخفض
فى قوله والمسجد الحرام فهو واو القسم الا أن الجمهور ما أقاموا هذا القول وزنا (المسئلة
الثانية) أما الصد عن سبيل الله ففيه وجوه (أحدها) أنه صد عن الايمان بالله وبمحمد
عليه السلام (وثانيها) صد للمسلمين من أن يهاجروا الى الرسول عليه السلام (وثالثها)
صد المسلمين عام الحديبية عن عمرة البيت ولقائل أن يقول الرواية دلت على أن هذه
الآية نزلت قبل غزوة بدر فى قصة عبد الله بن جحش وقصة الحديبية كانت بعد غزوة بدر
بمدة طويلة ويمكن أن يجاب عنه بان ما كان فى معلوم الله تعالى كان كالواقع وأما
الكفر بالله فهو الكفر بكونه مرسل للرسول مستحقا للعبادة قادرا على البعث وأما قوله
والمسجد الحرام فان عطفناه على الضمير فى به كان المعنى وكفر بالمسجد الحرام ومعنى
الكفر بالمسجد الحرام هو منع الناس عن الصلاة فيه والطواف به فقد كفر وبما هو
السبب فى فضيلته التى بها يتميز عن سائر البقاع ومن قال انه معطوف على سبيل الله كان
المعنى وصد عن المسجد الحرام وذلك لانهم صدوا عن المسجد الحرام الطائفين والعاكفين

(واخراج أهله) وهو
النبي صلى الله عليه وسلم
والمؤمنون (منه) أى
من المسجد الحرام وهو
عطف على وكفر به
(أكبر عند الله) خبر
الاشياء المعدودة أى
كبار السائلين أكبر
عند الله مما عتوا بالسؤال
وهو ما فعلته السرية
خطأ وبناء على الظن
وأفعل يستوى فيه
الواحد والجمع والمذكر
والمؤنث

والركع السجود * وأما قوله تعالى وأخرج أهله منه فالمراد أنهم أخرجوا المسلمين من المسجد بل من مكة وإنما جعلهم أهله إذا كانوا هم القائلين بحق البيت كما قال تعالى وألزمهم كلمة التقوى وكانوا أحق بها وأهلها وقال تعالى ومالههم أن لا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا أولياءه إن أولياؤه الا المتقون فآخبر تعالى أن المشركين خرجوا بشركهم عن أن يكونوا أولياء المسجد ثم أنه تعالى بعد أن ذكر هذه الأشياء حكم عليها بأنها أكبر أي كل واحد منها أكبر من قتال في الشهر الحرام وهذا تقرير على قول الزجاج وإنما قلنا أن كل واحد من هذه الأشياء أكبر من قتال في الشهر الحرام لوجهين (أحدهما) أن كل واحد من هذه الأشياء كفر والكفر أعظم من القتل (والثاني) أن ادعى أن كل واحد من هذه الأشياء أكبر من قتال في الشهر الحرام وهو القتال الذي صدر عن عبد الله بن جحش وهو ما كان قاطعا بوقوع ذلك القتال في الشهر الحرام وهوؤلاء الكفار قاطعون بوقوع هذه الأشياء منهم في الشهر الحرام فيلزم أن يكون وقوع هذه الأشياء أكبر * أما قوله تعالى والفتنة أكبر من القتل فقد ذكرنا في الفتنة قولين (أحدهما) هي الكفر وهذا القول عليه أكثر المفسرين وهو عندي ضعيف لأن على قول الزجاج قد تقدم ذكر ذلك فإنه تعالى قال وكفر به أكبر فحمل الفتنة على الكفر يكون تكرار ايل هذا التأويل يستقيم على قول الفراء (والقول الثاني) أن الفتنة هي ما كانوا يفتنون المسلمين عن دينهم تارة بالقاء الشبهات في قلوبهم وتارة بالتعذيب كفعلهم ببلال وصهيب وعمار بن ياسر وهذا قول محمد بن اسحق وقد ذكرنا أن الفتنة عبارة عن الامتحان يقال فتن الذهب بالنار إذا أدخلته فيها لترى الغش عنه ومنه قوله تعالى إنما أموالكم وأولادكم فتنة أي امتحان لكم لأنه إذا الرمه انفاق المال في سبيل الله تهكروا في ولده فصار ذلك مانعاه عن الانفاق وقال تعالى ألمأحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون أي لا يمتحنون في دينهم بأنواع البلاء وقال وقتاك فتونا وإنما هو الامتحان بالبلوى وقال ومن الناس من يقول آمنا بالله فإذا أؤذى في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله والمراد به المحنة التي تصيبه من جهة الدين من الكفار وقال ان الذين فتوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا والمراد أنهم آذوهم وعرضوهم على العذاب ليتمتحنوا ثباتهم على دينهم وقال فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتن أن يفتنكم الذين كفروا وقال ما أنتم عليه بفاتنين الا من هو صال الجحيم وقال فيتعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة أي المحنة في الدين وقال واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله اليك وقال ربنا لا تجعلنا فتنة للذين كفروا وقال ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين والمعنى أن يفتنوا بها عن دينهم فيترين في أعينهم ما هم فيه من الكفر والظلم وقال فستبصروا وبصرون بأيكم المفتون قيل المفتون المجنون والجنون فتنة أذهو محنة وعدول عن سبيل أهل السلامة في العقول فثبت بهذه الآيات أن الفتنة هي الامتحان وإنما قلنا ان الفتنة أكبر من القتل لأن الفتنة

(والفتنة) أي ما ارتكبه من الإخراج والشرك وصد الناس عن الإسلام ابتداء وبقاء (أكبر من القتل) أي أفضح من قتل الحضرمي (ولا يزالون يقاتلونكم) بيان لاستحكام عداوتهم واصرارهم على الفتنة في الدين

عن الدين تفضي الى القتل الكثير في الدنيا والى استحقاق العذاب الدائم في الآخرة فصح
 أن الفتنة أكبر من القتل فضلا عن ذلك القتل الذي وقع السؤال عنه وهو قتل ابن
 الحضرمي روى أنه لما نزلت هذه الآية كتب عبد الله بن جحش صاحب هذه السرية الى
 مؤمنى مكة اذا غيركم المشركون بالقتال في الشهر الحرام فغيروهم أتمم بالكفر وخراج
 رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة ومنع المؤمنين عن البيت الحرام قال ولا يزالون
 يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا او المعنى ظاهر ونظيره قوله تعالى ولن
 ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم وفيه مسائل (المسئلة الاولى) ما زال
 يفعل كذا ولا يزال يفعل كذا قال الواحدى هذا فعل لامصدر له ولا يقال منه فاعل
 ولا مفعول ومثله في الافعال كثير نحو عسى ليس له مصدر ولا مضارع وكذلك ذرو ما فتى
 وهلم وهالك وهات وتعال ومعنى لا يزالون أى يدومون على ذلك الفعل لان الزوال يفيد
 النفي فاذا دخلت عليه ما كان ذلك نفيا للنفي فيكون دليلا على الثبوت الدائم (المسئلة
 الثانية) قوله حتى يردوكم عن دينكم أى الى أن يردوكم وقيل المعنى ليردوكم (المسئلة الثالثة)
 قوله ان استطاعوا استبعادا لاستطاعتهم كقول الرجل لعدوه ان ظفرت بى فلا تبقي علوه هو
 واثق بانه لا يظفر به ثم قال تعالى ومن يردد منكم عن دينه فيمت وهو كافر وفيه مسائل
 (المسئلة الاولى) قال الواحدى قوله ومن يردد أى يظهر التضعيف مع الجزم لسكون
 الحرف الثانى وهو كثر فى اللغة من الادغام وقوله فيمت هو جزم بالعطف على يردد
 وجوابه فأولئك حبطت أعمالهم (المسئلة الثانية) لما بين تعالى ان غرضهم من تلك
 المقاتلة هو أن يردد المسلمون عن دينهم ذكر بعده وعيدا شديدا على الردة فقال ومن يردد
 منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم فى الدنيا والآخرة واستوجب
 العذاب الدائم فى النار (المسئلة الثالثة) ظاهر الآية يقتضى أن الارتداد انما يفرع
 عليه الاحكام المذكورة اذا مات المرتد على الكفر أما اذا أسلم بعد الردة لم يثبت شىء من
 هذه الاحكام وقد تفرع على هذه النكتة بحث أصولى وبحث فروعى أما البحث الأصولى
 فهو أن جماعة من المتكلمين زعموا أن شرط صحة الايمان والكفر حصول الموافاة فالايان
 لا يكون ايمانا الا اذا مات المؤمن عليه والكفر لا يكون كفرا الا اذا مات الكافر عليه
 قالوا لان من كان مؤمنا ثم ارتد والعياذ بالله فلو كان ذلك الايمان الظاهر ايمانا فى الحقيقة
 لكان قد استحق عليه الثواب الأبدى ثم بعد كفره يستحق العقاب الأبدى فاما أن يبقى
 الاستحقاقان وهو محال واما أن يقال ان الطارىء يزيل السابق وهذا محال لوجوه
 (أحدها) أن المنافاة حاصلة بين السابق والطارىء فليس كون الطارىء من يلا للسابق أولى
 من كون السابق دافعا للطارىء بل الثانى أولى لان الدفع أسهل من الرفع (وثانيها) أن
 المنافاة اذا كانت حاصلة من الجانبين كان شرط طريان الطارىء زوال السابق فلو علمنا
 زوال السابق بطريان الطارىء لزم الدور وهو محال (وثالثها) أن ثواب الايمان السابق

(حتى يردوكم عن دينكم)
 الحق الى دينهم الباطل
 واصافة الدين اليهم
 لتذكيرنا كد ما بينهما
 من العلاقة الموجبة
 لامتناع الافتراق (أن
 استطاعوا) اشارة الى
 تصلبهم فى الدين وثبات
 قدمهم فيه كأنه قيل
 وأنى لهم ذلك (ومن يردد
 منكم عن دينه) تحذير
 من الارتداد أى ومن يفعل
 ذلك باضلالهم واغوائهم
 (فيمت وهو كافر)
 بأن لم يرجع الى الاسلام
 وفيه ترغيب فى الرجوع
 الى الاسلام بعد الارتداد

وعقاب الكفر الطارىء اما ان يكونا متساويين أو يكون أحدهما أزيد من الآخر فان
تساويهما واجب أن يتحاطب كل واحد منهما بالآخر فحينئذ يبقى المكلف لامن أهل الثواب
ولامن أهل العقاب وهو باطل بالاجماع وان ازداد أحدهما على الآخر فلنفرض أن
السابق أزيد فعند طريان الطارىء لا يزول الا ما يساويه فحينئذ يزول بعض الاستحقاقات
دون البعض مع كونها متساوية في الماهية فيكون ذلك ترجيحاً من غير مرجح وهو محال
أو لنفرض أن السابق أقل فحينئذ اما أن يكون الطارىء الزائد يكون جملة أجزائه مؤثرة
في ازالة السابق فحينئذ يجتمع على الاثر الواحد مؤثرات مستقلة وهو محال واما أن يكون
المؤثر في ازالة السابق بعض أجزاء الطارىء دون البعض وحينئذ يكون اختصاص ذلك
البعض بالمؤثرية ترجيحاً للمثل من غير مرجح وهو محال فثبت بما ذكرناه أنه اذا كان مؤثراً
ثم كفر فذلك الايمان السابق وان كنا نظنه ايماناً الا انه ما كان عند الله ايماناً فظهر أن الموافقة
شرط لكون الايمان ايماناً والكفر كفر او هذا هو الذي دلت الآية عليه فانها دلت على
أن شرط كون الردة موجبة لتلك الاحكام أن يموت المرتد على تلك الردة أما البحث
الفروعى فهو أن المسلم اذا صلى ثم ارتد ثم أسلم في الوقت قال الشافعى رحمه الله لا إعادة
عليه وقال أبو حنيفة رحمه الله لزمه قضاء ما أدى وكذلك الحنابلة الشافعى رضى الله عنه
قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فميت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم شرط في
حبوط العمل أن يموت وهو كافر وهذا الشخص لم يوجد في حقه هذا الشرط فوجب أن
لا يصير عمله محبوطاً فان قيل هذا معارض بقوله ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون وقوله
ومن يكفر بالايان فقد حبط عمله لا يقال حمل المطلق على المقيد واجب لانا نقول ليس هذا
من باب المطلق والمقيد فانهم أجمعوا على أن من علق حكماً بشرطين وعلقه بشرط أن الحكم
ينزل عند أيهما وجد كمن قال لعبدته أنت حر اذا جاء يوم الخميس أنت حر اذا جاء يوم الخميس
والجمعة لا يبطل واحد منهما بل اذا جاء يوم الخميس عتق ولو كان باعه فجاء يوم الخميس ولم يكن
في ملكه ثم اشتراه ثم جاء يوم الجمعة وهو في ملكه عتق بالتعليق الاول (والسؤال الثانى)
عن التمسك بهذه الآية أن هذه الآية دلت على أن الموت على الردة شرط لمجموع الاحكام
المذكورة في هذه الآية ونحن نقول به فان من جملة هذه الاحكام الخلود في النار وذلك
لا يثبت الا مع هذا الشرط وانما الخلاف في حبط الاعمال وليس في الآية دلالة على أن
الموت على الردة شرط فيه (والجواب) أن هذا من باب المطلق والمقيد لا من باب التعليق
بشرط واحد وبشرطين لان التعليق بشرط وبشرطين انما يصح لو لم يكن تعليقه بكل
واحد منهما مانعاً من تعليقه بالآخر وفي مسئلتنا لوجعلنا مجرد الردة مؤثراً في الحبوط
لم يبق للموت على الردة أثر في الحبوط أصلاً في شئ من الاوقات فعلنا أن هذا ليس من باب
التعليق بشرط وبشرطين بل من باب المطلق والمقيد (وأما السؤال الثانى) فجوابه أن
الآية دلت على أن الردة انما توجب الحبوط بشرط الموت على الردة وانما توجب الخلود

(فأنتك) اشارة الى
الموصول باعتبار اتصافه
بما في حيز الصلة
من الارتداد والموت
عليه وما فيه من معنى
البعد للاشعار بعد
مزالته في الشر والفساد
والجمع للنظر الى المعنى
أى أولئك المصرون على
الارتداد الى حين الموت
(حبطت أعمالهم)
الحسنة التي كانوا يعملوها
في حالة الاسلام حبوطاً
لاتلاف في له قطعاً (في الدنيا
والآخرة) بحيث لم يبق
لها حكم من الاحكام
الدنيوية والآخرية
(وأولئك) الموصوفون
بما ذكر سابقاً ولاحقاً
من القبائح (أصحاب النار)
أى ملابسوها وملازموها
(هم فيها خالدون)
كدأب سائر الكفرة

في النار بشرط الموت على الردة وعلى هذا التقدير فذلك السؤال ساقط أما قوله تعالى فأولئك حببوا أعمالهم في الدنيا والآخرة ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال أهل اللغة أصل الحبط ان تأكل الابل شيئاً يضرها فتعظم بطونها فتهلك وفي الحديث وان مما ينبت الربيع ما يقتل حبطاً أو يلم فسمى بطلان الاعمال بهذا لانه كفساد الشيء بسبب ورود الفساد عليه (المسئلة الثانية) المراد من احباط العمل ليس هو ابطال نفس العمل لان العمل شيء كما وجد فني وزال واعداد المعدوم محال ثم اختلف المتكلمون فيه فقال المثبتون للاحباط والتكفير المراد منه أن عقاب الردة الحادثة يزيل ثواب الايمان السابق اما بشرط الموازنة على ما هو مذهب أبي هاشم وجهور المتأخرين من المعتزلة أولاً بشرط الموازنة على ما هو مذهب أبي علي وقال المنكرون للاحباط بهذا المعنى المراد من الاحباط الوارد في كتاب الله هو أن المرتد اذا أتى بالردة فذلك الردة عمل محبط لان الآتي بالردة كان يمكنه أن يأتي بدلها بعمل يستحق به ثواباً فاذ لم يأت بذلك العمل الجيد وأتى بدله بهذا العمل الردي الذي لا يستفيد منه نفعاً بل يستفيد منه أعظم المضار يقال انه أحبط عمله أي أتى بعمل باطل ليس فيه فائدة بل فيه مضرة ثم قال المنكرون للاحباط هذا الذي ذكرناه في تفسير الاحباط اما أن يكون حقيقة في لفظ الاحباط واما أن لا يكون فان كان حقيقة فيه وجب المصير اليه وان كان مجازاً وجب المصير اليه لانا ذكرنا الدلائل القاطعة في مسئلة أن الموافقة شرط في صحة الايمان على أن القول بان أثر الفعل الحادث يزيل أثر الفعل السابق محال (المسئلة الثالثة) اما حبوط الاعمال في الدنيا فهو أنه يقتل عند الظفر به ويقاتل الى أن يظفر به ولا يستحق من المؤمنين موالاة ولا نصراً ولا ثناءً حسناً وتبين زوجته منه ولا يستحق الميراث من المسلمين ويجوز أن يكون المعنى في قوله حببوا أعمالهم في الدنيا أن ما يريدونه بعد الردة من الاضرار بالمسلمين ومكايدهم بالانتقال عن دينهم بهطل كاه فلا يحصلون منه على شيء لا عزاز الله الاسلام بانصاره فتكون الاعمال على هذا التأويل ما يعملونه بعد الردة واما حبوط أعمالهم في الآخرة فعند القائلين بالاحباط معناه ان هذه الردة تبطل استحقاقهم للثواب الذي استحقوه بأعمالهم السالفة وعند المنكرين لذلك معناه أنهم لا يستفيدون من تلك الردة ثواباً ونفعاً في الآخرة بل يستفيدون منها أعظم المضار ثم بين كيفية تلك المضرة فقال تعالى وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون * قوله عز وجل (ان الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم) في الآية مسئلان (المسئلة الاولى) في تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان (الاول) أن عبد الله بن جحش قال يا رسول الله هب أنه لا عقاب علينا فيما فعلنا فهل نطعم منه أجراً وثواباً فنزلت هذه الآية لان عبد الله كان مؤمناً وكان مهاجراً وكان بسبب هذه المقاتلة مجاهداً (والثاني) أنه تعالى لما أوجب الجهاد من قبل بقوله كتب عليكم القتال وهو كره لكم وبين ان تركه سبب للوعيد أتبع ذلك بذكر من يقوم به

(ان الذين آمنوا) نزلت في أصحاب السرية لما ظن بهم أنهم ان سلموا من الاثم فلا أجر لهم (والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله) كرر الموصول مع أن ان المراد بهما واحد لتفخيم شأن الهجرة والجهاد فكانهما مستقلاً في تحقيق الرجاء (أولئك) المنعوتون بالنعوت الجليلة المذكورة (يرجون) بمألهم من مبادئ الفوز (رحمة الله) أي ثوابه أثبت لهم الرجاء دون الفوز بالرجو لا ايدان بأنهم عالمون بأن العمل غير موجب للاجر وانما هو على طريق التفضل منه سبحانه لا لان في فوزهم اشتباهاً (والله غفور) مبالغ في مغفرة ما فرط من عباده خطأ (رحيم) يجزل لهم الاجر والثواب والجملة اعتراض محقق لمضمون ما قبلها

(يسئلونك عن الخمر والميسر) تواردت في شأن الخمر * ٣٢٦ * أربع آيات نزلت بمكة ومن ثمرات النخيل

فقال ان الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله ولا يكاد يوجد وعيد الا ويعقبه وعد (المسئلة الثانية) هاجروا أى فارقوا أوطانهم وعشائرهم وأصله من الهجرة الذى هو ضد الوصل ومنه قيل للكلام القبيح هجر لانه مما ينبغي أن يهجر والهجرة جرة وقت يهجر فيه العمل والمهاجرة مفاعلة من الهجرة وجاز أن يكون المراد منه أن الاحباب والاقارب هجروه بسبب هذا الدين وهو أيضا هجرهم بهذا السبب فكان ذلك مهاجرة وأما المجاهدة فأصلها من الجهد الذى هو المشقة ويجوز أن يكون معنى المجاهدة أن يضم جهده الى جهد آخر في نصرة دين الله كما أن المساعدة عبارة عن ضم الرجل ساعده الى ساعدا آخر ليحصل التأيد والقوة ويجوز أن يكون المراد من المجاهدة بذل الجهد في قتال العدو وعند فعل العدو مثل ذلك فتصير مفاعلة ثم قال تعالى أولئك يرجون رحمة الله وفيه قولان (الاول) أن المراد منه الرجاء وهو عبارة عن ظن المنافع التى يتوقعها وأراد تعالى في هذا الموضع أنهم يطمعون في ثواب الله وذلك لان عبد الله بن جحش ما كان قاطعا بالفوز والثواب في عمله بل كان يتوقعه ويرجوه فان قيل لم جعل الوعد معلقا بالرجاء ولم يقطع به كما في سائر الآيات قلنا (الجواب) من وجوه (أحدها) أن مذهبنا ان الثواب على الايمان والعمل غير واجب عقلا بل بحكم الوعد فلذلك علقه بالرجاء (وثانيها) هب أنه واجب عقلا بحكم الوعد ولكنه تعلق بأن لا يكفر بعد ذلك وهذا الشرط مشكوك فيه لا متيقن فلا جرم كان الحاصل هو الرجاء لا القطع (وثالثها) أن المذكور ههنا هو الايمان والهجرة والجهاد في سبيل الله ولا بد للانسان مع ذلك من سائر الاعمال وهو أن يرجو أن يوفقه الله لها كما وفاقه لهذه الثلاثة فلا جرم علقه على الرجاء (ورابعها) ليس المراد من الآية ان الله شكك العبد في هذه المغفرة بل المراد وصفهم بأنهم يفارقون الدنيا مع الهجرة والجهاد مستقصرين أنفسهم في حق الله تعالى يرون أنهم لم يعبدوه حتى عبادته ولم يقضوا ما يلزمهم في نصرة دينه فيقدمون على الله مع الخوف والرجاء كما قال والذين يؤتون ما أتوا وقلوبهم وجله أنهم الى ربهم راجعون (القول الثانى) أن المراد من الرجاء القطع واليقين في أصل الثواب والظن انما دخل في كميته وفي وقته وفيه وجوه قررناها في تفسير قوله تعالى الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم ثم قال تعالى والله غفور رحيم أى ان الله تعالى يحقق لهم رجاءهم اذا ماتوا على الايمان والعمل الصالح وأنه غفور رحيم غفر لعبد الله بن جحش وأصحابه ما لم يعلموا ورجعهم (الحكم الثالث) قوله عز وجل (يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما أكبر من نفعهما) اعلم أن قوله يسئلونك عن الخمر والميسر ليس فيه بيان أنهم عن أى شئ سألوافانه يحتمل أنهم سألواعن حقيقة وماهيته ويحتمل أنهم سألواعن حل الانتفاغ به ويحتمل أنهم سألواعن حل شر به وحرمة الا أنه تعالى لما أجاب بذكر الحرمة دل تخصيص الجواب على أن ذلك السؤال كان واقعا عن الحل والحرمة وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) قالوا نزلت في الخمر أربع آيات نزل بمكة

والاعناب تتخذون منه سكر او رزقا حسنا فطفق المسلمون يشربون نهائهم ان عمرو معاذا ونفرا من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين قالوا أفتنا يا رسول الله في الخمر فانها مذهب للعقل فنزلت هذه الآية فشر بها قوم وتركها آخرون ثم دعا عبد الرحمن ابن عوف ناسا منهم فشربوا فسكروا فأم أحدهم فقرا قل يا أيها الكافرون أعبدوا ما تعبدون فنزلت لا تقر بوا الصلاة وأنتم سكارى الآية فقل من يشرب بها ثم دعا عتب بن مالك سعد بن أبي وقاص في نفر فلما سكروا تفاخروا وتناشدوا حتى أنشد سعد شعرا فيه هجاء الانصار فضربه انصارى بلحى بعير فشجه موضحة فشكا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اللهم بين لنا في الخمر بياناشافيا فنزلت انما الخمر والميسر الى قوله تعالى فهل أنتم متتهون فقال عمر رضى الله عنه

انتبهنا يا رب

وعن علي رضي الله عنه لو وقعت قطرة منها * ٣٢٧ * في بئر فبنت في مكانها منارة لم أؤذن عليها ولو وقعت

قوله تعالى ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرًا ورزقًا حسنا وكان المسلمون يشربونها وهي حلال لهم ثم إن عمر ومعاذا ونفرا من الصحابة قالوا يا رسول الله أفترأى الخمر فانها مذهب للعقل مسلبة للمال فنزل فيها قوله تعالى قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس فشر بها قوم وتركها آخرون ثم دعا عبد الرحمن بن عوف ناسا منهم فشر بواوسكروا فقام بعضهم يصلي فقرأ قل يا أيها الكافرون اعبدوا ما تعبدون فنزلت لا تقر بوا الصلاة وأنتم سكارى فقل من شر بها ثم اجتمع قوم من الانصار وفيهم سعد بن أبي وقاص فلما سكروا افتخروا وتناشدوا الاشعار حتى أنشد سعد شعرا فيه هجاء للانصار فضر به أنصارى بلحى بعير فشجبه شجرة موضحة فشكا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عمر اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا فنزل انما الخمر والميسر الى قوله فهل أنتم منتهون فقال عمر انتهينا يا رب قال القفال رحمه الله والحكمة في وقوع التحريم على هذا الترتيب أن الله تعالى علم أن القوم قد كانوا ألغوا شرب الخمر وكان انتفاعهم بذلك كثيرا فعلم أنه لو منعهم دفعة واحدة لشق ذلك عليهم فلا جرم استعمل في التحريم هذا التدريج وهذا الرفق ومن الناس من قال بان الله حرم الخمر والميسر بهذه الآية ثم نزل قوله تعالى لا تقر بوا الصلاة وأنتم سكارى فاقضى ذلك تحريم شرب الخمر وقت الصلاة لان شارب الخمر لا يمكنه أن يصلي الامع السكر فكان المنع من ذلك منعاً من الشرب ضمنا ثم نزلت آية المسألة فكانت في غاية القوة في التحريم وعن الربيع بن أنس أن هذه الآية نزلت بعد تحريم الخمر (المسألة الثانية) اعلم أن عندنا أن هذه الآية دالة على تحريم الخمر فنفتقر الى بيان أن الخمر ما هو ثم الى بيان أن هذه الآية دالة على تحريم شرب الخمر (أما المقام الاول) في بيان أن الخمر ما هو قال الشافعي رحمه الله كل شراب مسكر فهو خمر وقال أبو حنيفة الخمر عبارة عن عصير العنب الشديد الذي قد قذف بالزبد حجة الشافعي على قوله وجوه (أحدها) ما روى أبو داود في سننه عن الشعبي عن ابن عمر رضي الله عنهما قال نزل تحريم الخمر يوم نزل وهي من خمسة من العنب والتمر والحنطة والشعير والذرة والخمر ما خامر العقل وجه الاستدلال به من ثلاثة أوجه (أحدها) أن عمر رضي الله عنه أخبر أن الخمر حرمت يوم حرمت وهي تتخذ من الحنطة والشعير كما أنها كانت تتخذ من العنب والتمر وهذا يدل على أنهم كانوا يسمونها كلها خمر (وثانيها) أنه قال حرمت الخمر يوم حرمت وهي تتخذ من هذه الاشياء الخمسة وهذا كالتصريح بأن تحريم الخمر يتناول تحريم هذه الانواع الخمسة (وثالثها) أن عمر رضي الله عنه ألحق بها كل ما خامر العقل من شراب ولا شك ان عمر كان عالما باللغة وروايته أن الخمر اسم لكل ما خامر العقل فغيره (الحجة الثانية) روى أبو داود عن النعمان ابن بشير رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من العنب خمران وان من التمر خمران وان من العسل خمران وان من البر خمران وان من الشعير خمران والاستدلال به من وجهين (أحدهما) أن هذا صريح في أن هذه الاشياء داخلة تحت اسم الخمر فتكون

في بحر ثم جف فبنت فيه الكلاء لم أرعه وعن ابن عمر رضي الله عنهما لو أدخلت أصبعي فيها لم تتبعني وهذا هو الايمان والتقى حقا رضوان الله تعالى عليهم أجمعين والخمر مصدر خمر أي ستره سمي به من عصير العنب ما غلى وأشد وقذف بالزبد لتغطية العقل والتمييز كأنها نفس الستر كما سميت سكر لانها تسكرهما أي تحجزهما والميسر مصدر ميمى من يسر كالموعد والمرجع يقال يسرته اذا قرته واشتقاه امامن اليسر لانه أخذ المال بيسر من غير كد وتعب واما من اليسار لانه سلب له وصفته انه كانت لهم عشرة أقذاح هي الزلام والاقلام الفذ والتوأم والرقب والحلس والنافس والمسيل والمعلى والمنيع والسفيح والوعد اكل منها نصيب معلوم من جزور ينحرونها ويجزونها عشرة أجزاء وقيل ثمانية وعشرين الا الثلاثة هي المنيع والسفيح والوعد للفذ سهم والتوأم سهمان وللرقب ثلاثة والحلس أربعة والنافس خمسة والمسيل ستة والمعلى سبعة يجعلونها في الرابة وهي خريطة يضعونها

غلى يدي عدل ثم بجلجها ويدخل يده فيخرج باسم رجل (٣٢٨) رجل قد حاد حافن خرج له قدح من ذوات الانصبا

أخذ النصب المعين لها
ومن خرج له من تلك
الثلاثة غرم ثمن الجزور
مع حرمانه وكانوا يدفعون
تلك الانصبا الى الفقراء
ولا يأكلون منها ويفتخرون
بذلك ويذمون من لا يدخل
فيه ويسمونه البرم وفي
حكمه جميع أنواع القمار
من الزد والشطرنج
وغيرهما وعن النبي صلى
الله عليه وسلم أنه قال اياكم
وهاتين اللعتين المشؤمتين
فانهما مياسر العجم وعن علي
كرم الله وجهه أن الزد
والشطرنج من الميسر وعن
ابن سيرين كل شيء فيه
خطر فهو من الميسر والمعنى
يسئلونك عن حكمهما
وعما في تعاطيهما (قل فيهما
أثم كبير) أي في تعاطيهما
ذلك لما أن الاول مسلبة
للعقول التي هي قطب
الدين والدنيا مع كون
كل منهما متلفة للاموال
(ومنافع للناس) من كسب
الطرب واللذة ومصاحبة
الفتيان وتشجيع الجبان
وتقوية الطبيعة وقرى
أثم كثير بالثلثة وفي تقديم
بيان اثمه ووصفه بالكبر
وتأخير ذكر منافعه مع
تخصيصها بالناس من
الدلالة على غلبة الاول
بما لا يخفى على ما نطق به
قوله تعالى (واثمهما أكبر من نفعهما) أي المفسد المترتبة على تعاطيهما أعظم من الفوائد المترتبة عليه وقرى أقرب من نفعهما

داخلة تحت الآية الدالة على تحريم الخمر (والثاني) أنه ليس مقصود الشارع تعليم اللغات
فوجب أن يكون مراده من ذلك بيان أن الحكم الثابت في الخمر ثابت فيها والحكم
المشهور الذي اختص به الخمر هو حرمة الشرب فوجب أن يكون ثابتا في هذه الاشربة
قال الخطابي رحمه الله وتخصيص الخمر بهذه الاشياء الخمسة ليس لاجل أن الخمر لا يكون الا
من هذه الخمسة باعيانها وانما جرى ذكرها خصوصا لكونها معهودة في ذلك الزمان فكل
ما كان في معناها من ذرة أو سلت أو عصارة شجرة فحكمها حكم هذه الخمسة كما أن تخصيص
الاشياء الستة بالذكر في خبر الربا لا يمنع من ثبوت حكم الربا في غيرها (الحجة الثالثة) روى
أبوداود أيضا عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مسكر خمر
وكل مسكر حرام قال الخطابي قوله عليه السلام كل مسكر خمر دل على وجهين (أحدهما)
أن الخمر اسم لكل ما وجد منه السكر من الاشربة كلها والمقصود منه أن الآية لما دلت
على تحريم الخمر وكان مسمى الخمر مجهولا للقوم حسن من الشارع أن يقول مراد الله
تعالى من هذه اللفظة هذا اما على سبيل أن هذا هو مسماه في اللغة العربية أو على سبيل أن
يضع اسما شرعيا على سبيل الاحداث كما في الصلاة والصوم وغيرهما والوجه الآخر أن
يكون معناه أنه كان الخمر في الحرمة وذلك لان قوله هذا خمر فحقيقة هذا اللفظ يفيد كونه
في نفسه خمرًا فان قام دليل على أن ذلك ممتنع وجب حمله مجازا على المشابهة في الحكم
الذي هو خاصية ذلك الشيء (الحجة الرابعة) روى أبوداود عن عائشة رضي الله عنها أنها
قالت سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن البتع فقال كل شراب أسكر فهو حرام قال
الخطابي البتع شراب يتخذ من العسل وفيه ابطال كل تأويل يذكره اصحاب تحليل
الانبذة وافساد لقول من قال ان القليل من المسكر مباح لانه عليه السلام سئل عن نوع
واحد من الانبذة فاجاب عنه بتحريم الجنس فيدخل فيه القليل والكثير منها ولو كان
هناك تفصيل في شيء من أنواعه ومقاديره لذكره ولم يمهله (الحجة الخامسة) روى أبوداود
عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أسكر كثيره فقليله حرام
(الحجة السادسة) روى أيضا عن القاسم عن عائشة قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه
وسلم يقول كل مسكر حرام وما أسكر منه الفرق قلء الكف منه حرام قال الخطابي الفرق
مكيال يسع ستة عشر رطلا وفيه أبين البيان أن الحرمة شاملة لجميع أجزاء الشراب (الحجة
السابعة) روى أيضا أبوداود عن شهر بن حوشب عن أم سلمة قالت نهى رسول الله صلى
الله عليه وسلم عن كل مسكر ومفت قال الخطابي المفت كل شراب يورث الفتور والحدرد
في الاعضاء وهذا الاشك أنه متناول لجميع أنواع الاشربة فهذه الاحاديث كلها دالة على
أن كل مسكر فهو خمر وهو حرام (النوع الثاني) من الدلائل على أن كل مسكر خمر التمسك
بالاشتقاق قال أهل اللغة أصل هذا الحرف التغطية سمي الخمر خمرًا لانه يغطي رأس
المرأة والخمر ما وراك من شجر وغيره من وهدة وأكمة ونحرت رأس الاناء أي غطيته

والخامر هو الذي يكتم شهادته قال ابن الانباري سميت خمر الانها تخامر العقل أي
تخالطه يقال خامر الداء اذا خالطه وأنشد لكثير * هنيئا مريئا غير داء مخامر *
ويقال خامر السقام كبده وهذا الذي ذكره راجع الى الاول لان الشئ اذا خالط الشئ
صار بمنزلة الساتر له فهذه الاشتقاقات دالة على أن الخمر ما يكون ساترا للعقل كما سميت
مسكرا لانها تسكر العقل أي تحجزه وكأنها سميت بالمصدر من خمره خمر اذا ستره للمبالغة
ويرجع حاصله الى أن الخمر هو السكر لان السكر يعطى العقل ويمنع من وصول نوره الى
الاعضاء فهذه الاشتقاقات من أقوى الدلائل على أن مسمى الخمر هو المسكر فكيف اذا
انضافت الاحاديث الكثيرة اليه لا يقال هذا اثبات للغة بالقياس وهو غير جائز لانا نقول
ليس هذا اثباتا للغة بالقياس بل هو تعيين المسمى بواسطة هذه الاشتقاقات كما أن أصحاب أبي
حنيفة رحمه الله يقولون ان مسمى النكاح هو الوطء ويثبتونه بالاشتقاقات ومسمى
الصوم هو الامساك ويثبتونه بالاشتقاقات (النوع الثالث) من الدلائل الدالة على أن
الخمر هو المسكر أن الامة مجمعة على أن الآيات الواردة في الخمر ثلاثة اثنان منها وردا بلفظ
الخمر (احدهما) هذه الآية (والثانية) آية المائدة (والثالثة) وردت في السكر وهو قوله
لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى وهذا يدل على أن المراد من الخمر هو المسكر (النوع الرابع)
من الحجّة أن سبب تحريم الخمر هو أن عمر ومعاذا قالا يا رسول الله ان الخمر مسلبة للعقل
مذهبة للمال فيبين لنا فيه فهما انما طلبا الفتوى من الله ورسوله بسبب كون الخمر مذهب
للعقل فوجب أن يكون كل ما كان مساويا للخمر في هذا المعنى اما أن يكون خمر او اما أن
يكون مساويا للخمر في هذا الحكم (النوع الخامس) من الحجّة أن الله علل تحريم الخمر بقوله
تعالى انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن
ذكر الله وعن الصلاة ولا شك أن هذه الافعال معلة بالسكر وهذا التعليل يقيني فعلى هذا
تكون هذه الآية نصافي أن حرمة الخمر معلة بكونها مسكرة فاما أن يجب القطع بان كل
مسكر خمر أو أن لم يكن كذلك فلا بد من ثبوت هذا الحكم في كل مسكر وكل من أنصف
وترك العناد علم أن هذه الوجوه ظاهرة جلية في اثبات هذا المطلوب حجة أبي حنيفة رحمه
الله من وجوه (أحدها) قوله تعالى ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرًا ورزقا
حسنًا من الله تعالى علينا باتخاذ السكر والرزق الحسن وما نحن فيه سكر ورزق حسن
فوجب أن يكون مباحا لان المنّة لا تكون الا بالمباح (والحجة الثانية) ما روى ابن عباس أنه
عليه السلام أتى السقاية عام حجة الوداع فاستند اليها وقال اسقوني فقال العباس ألا
أسقيك مما نذبه في بيوتنا فقال ما تسقى الناس فجاءه بقدر من نبيذ فشبهه فقذط بوجهه
ورده فقال العباس يا رسول الله أفسدت على أهل مكة شرابهم فقال ردوا على القدر
فردوه عليه فدعا بماء من زمزم وصب عليه وشرب وقال اذا اغتسلت عليكم هذه الاشربة
فاقطعوا منها بالماء وجه الاستدلال به أن التقطيب لا يكون الا من الشديد ولان المزج

بالماء كان لقطع الشدة بالنص ولان اغتلام الشراب شدته كاغتلام البعير سكره (الحجة
 الثالثة) التمسك بآثار الصحابة (والجواب عن الاول) أن قوله تعالى تتخذون منه سكرًا
 وورزقا حسنا نكرة في الاثبات فلم قلتم ان ذلك السكر والرزق الحسن هو هذا النبيذ ثم أجمع
 المفسرون على ان تلك الآية كانت نازلة قبل هذه الآيات الثلاث الدالة على تحريم الخمر
 فكانت هذه الثلاثة اما ناسخة أو مخصصة لها أو اما الحديث فلعل ذلك النبيذ كان ماء
 نبذت تمرات فيه لتذهب الملوحة فتغير طعم الماء قليلا الى الجموضة وطبعه عليه السلام
 كان في غاية اللطافة فلم يحتمل طبعه الكرم ذلك الطعم فلذلك قطب وجهه وايضا كان
 المراد بصب الماء فيه ازالة ذلك القدر من الجموضة أو الرائحة وبالجمل فكل عاقل يعلم
 أن الاعراض عن تلك الدلائل التي ذكرناها بهذا القدر من الاستدلال الضعيف غير جائز
 وأما آثار الصحابة فهي متدافعة متعارضة فوجب تركها والرجوع الى ظاهر كتاب الله
 وسنة الرسول عليه السلام فهذا هو الكلام في حقيقة الخمر (المقام الثاني) في بيان أن
 هذه الآية دالة على تحريم الخمر وبيانه من وجوه (الاول) أن الآية دالة على ان الخمر مشتملة
 على الاثم والاثم حرام لقوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم
 والبغى فكان مجموع هاتين الآيتين دليلا على تحريم الخمر (الثاني) أن الاثم قد يراد به
 العقاب وقد يراد به ما يستحق به العقاب من الذنوب وأيهما كان فلا يصح أن يوصف به
 الا المحرم (الثالث) أنه تعالى قال واثمهما أكبر من نفعهما صرح برجحان الاثم والعقاب
 وذلك يوجب التحريم فان قيل الآية لا تدل على ان شرب الخمر اثم بل تدل على ان فيه اثما
 فذهب أن ذلك الاثم حرام فلم قلتم ان شرب الخمر لما حصل فيه ذلك الاثم وجب أن يكون
 حراما قلنا لان السؤال كان واقعا عن مطلق الخمر فلما بين تعالى أن فيه اثما كان المراد أن
 ذلك الاثم لازم له على جميع التقديرات فكان شرب الخمر مستلزما لهذه الملازمة المحرمة
 ومستلزما المحرم محرم فوجب أن يكون الشرب محرما ومنهم من قال هذه الآية لا تدل على
 حرمة الخمر واحتج عليه بوجوه (أحدها) انه تعالى اثبت فيها منافع للناس والمحرم لا يكون
 فيه منفعة (والثاني) لودلت هذه الآية على حرمتها فلم يقنعوا بها حتى نزلت آية المائدة
 وآية تحريم الصلاة (الثالث) أنه تعالى أخبر أن فيهما اثما كبيرا فقتضاه أن ذلك الاثم
 الكبير يكون حاصلا مادام موجودين فلو كان ذلك الاثم الكبير سببا لحرمتها لوجب القول
 بثبوت حرمتها في سائر الشرائع (والجواب عن الاول) ان حصول النفع العاجل فيه
 في الدنيا لا يمنع كونه محرما ومتى كان كذلك لم يكن حصول النفع فيهما مانعا من حرمتها
 لان صدق الخاص يوجب صدق العام (والجواب عن الثاني) اناروينا عن ابن عباس أنها
 نزلت في تحريم الخمر والتوقف الذي ذكرته غير مروي عنهم وقد يجوز أن يطلب الكبار من
 الصحابة نزول ما هو أكد من هذه الآية في التحريم كما التمس ابراهيم صلوات الله عليه
 مشاهدة احياء الموتى ليزداد سكونا وطمأنينة (والجواب عن الثالث) أن قوله فيهما اثم

كبير اخبار عن الحال لاعن الماضي وعندنا أن الله تعالى علم أن شرب الخمر مفسدة لهم في ذلك الزمان وعلم أنه ما كان مفسدة للذين كانوا قبل هذه الامة فهذا تمام الكلام في هذا الباب (المسئلة الثالثة) في حقيقة الميسر فنقول الميسر القمار مصدر من يسر كالموعد والمرجع من فعلهما يقال يسرته اذا قرته واختلفوا في اشتقاقه على وجوه (أحدها) قال مقاتل اشتقاقه من اليسر لانه أخذ مال الرجل يسر وسهولة من غير كد ولا تعب كانوا يقولون يسرو النائم الجزور أو من اليسار لانه سبب يساره وعن ابن عباس كان الرجل في الجاهلية يخاطر على أهله وماله (وثانيها) قال ابن قتيبة الميسر من التجزئة والاققسام يقال يسروا الشيء أي اقسموه فالجزور نفسه يسمى ميسرا لانه يجرأ أجزاء فكانه موضع التجزئة والياسر الجازر لانه يجرى لحم الجزور ثم يقال للضاربين بالقداح والمتقاربين على الجزور انهم يأسرون لانهم بسبب ذلك الفعل يجرؤون لحم الجزور (وثالثها) قال الواحدى انه من قولهم يسرلى هذا الشيء يسر يسرا او ميسرا اذا وجب والياسر الواجب بسبب القداح هذا هو الكلام في اشتقاق هذه اللفظة وأما صفة الميسر فقال صاحب الكشف كانت لهم عشرة قداح وهى الازلام والاقلام القذو والتوأم والرقيب والحلس بفتح الحاء وكسر اللام وقيل بكسر الحاء وسكون اللام والمسبل والمعل والنافس والمنجح والسفح والوغد لكل واحد منها نصيب معلوم من جزور ينحرونها ويجزونها عشرة أجزاء وقيل ثمانية وعشر بن جزأ الاثلاثة وهى المنجح والسفح والوغد ولبعضهم في هذا المعنى شعر

لى فى الدنيا سهام * ليس فيهن ربح * وأسامين وغد * وسفح ومنج
فلا غدسهم وللتوأم سهمان وللرقيب ثلاثة وللحلس أربعة وللنافس خمسة والمسبل ستة وللمعل سبعة يجعلونها فى الرابة وهى الخريطة ويضعونها على يد عدل ثم يجلبها ويدخل يده فيخرج باسم رجل رجل قدحاً منها فنخرج له قدح من ذوات الانصباء أخذ النصيب الموسوم به ذلك القدح ومن خرج له قدح لا نصيب له لم يأخذ شيئاً وغرم ثمن الجزور كله وكانوا يدفعون تلك الانصباء الى الفقراء ولا يأكلون منها ويفتحون بذلك ويدمون من لم يدخل فيه ويسمونه البرم (المسئلة الرابعة) اختلفوا فى ان الميسر هل هو اسم لذلك القمار المعين او هو اسم لجميع أنواع القمار روى عن النبى صلى الله عليه وسلم اياكم وهاتين الكعبتين فانهما من ميسر العجم وعن ابن سيرين ومجاهد وعطاء كل شيء فيه خطر فهو من الميسر حتى لعب الصبيان بالجوز واما الشطرنج فروى عن على رضى الله عنه انه قال الترد والشطرنج من الميسر وقال الشافعى رضى الله عنه اذا خلا الشطرنج عن الرهان واللسان عن الطغيان والصلاة عن النسيان لم يكن حراماً وهو خارج عن الميسر لان الميسر ما يوجب دفع المال أو أخذ مال وهذا ليس كذلك فلا يكون قماراً ولا ميسراً والله اعلم أما السبق فى الخلف والخافر فبالاتفاق ليس من الميسر وشرحه مذكور فى كتاب السبق والرمى من كتب الفقه

(المسئلة الخامسة) الاثم الكبير فيه أمور (أحدها) ان عقل الانسان أشرف صفاته
والخمر عدو العقل وكل من كان عدوا لأشرف فهو أخس فيلزم أن يكون شرب الخمر أخس
الامور وتقريره ان العقل انما سمي عقلا لانه يجري مجرى عقل الناقة فان الانسان اذا دماه
طبعه الى فعل قبيح كان عقله مانعا له من الاقدام عليه فاذا شرب الخمر بقي الطبع الداعي
الى فعل القبائح خاليا عن العقل المانع منها والتقرير بعد ذلك معلوم ذكر ابن أبي الدنيا
أنه مر على سكران وهو يبول في يده ويمسح به وجهه كهبة المتوضي ويقول الحمد لله الذي
جعل الاسلام نورا والماء طهورا وعن العباس بن مرداس انه قيل له في الجاهلية لم
لا تشرب الخمر فانها تزيد في جراتك فقال ما أنا بآخذ جهلي بيدي فادخله جوفي ولا أرضي
أن أصبح سيد قوم وأمسي سفيهم (وثانيها) ما ذكره الله تعالى من إيقاع العداوة
والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة (وثالثها) ان هذه المعصية من خواصها ان
الانسان كلما كان اشتغاله بها أكثر ومواظبته عليها اتم كان الميل اليها أكثر وقوة النفس
عليها أقوى بخلاف سائر المعاصي مثل الزاني اذا فعل مرة واحدة فترت رغبته في ذلك
العمل وكلما كان فعله لذلك العمل أكثر كان فتوره أكثر ونفرتة أتم بخلاف الشرب فانه
كلما كان اقامه عليه أكثر كان نشاطه أكثر ورغبته فيه أتم فاذا واظب الانسان عليه
صار الانسان غرقا في اللذات البدنية معرضا عن تذكر الآخرة والمعاد حتى يصير من الذين
نسوا الله فانساهم أنفسهم وبالجملة فالخمر يزيل العقل واذا زال العقل حصلت القبائح
بأسرها ولذلك قال عليه الصلاة والسلام الخمر أم الخبائث وأما الميسر فالاثم فيه انه يفضي
الى العداوة أيضا لما يجري بينهم من الشتم والمنازعة وانه أكل مال بالباطل وذلك أيضا
يورث العداوة لان صاحبه اذا أخذ ماله مجانا أبغضه جدا وهو أيضا يشغل عن ذكر الله
وعن الصلاة وأما المنافع المذكورة في قوله ومنافع للناس فنافع الخمر أنهم كانوا يتغالون بها
اذا جلبوها من النواحي وكان المشتري اذا ترك المما كسة في الثمن كانوا يعدون ذلك
فضيلة ومكرمة فكان تكثر بأحدهم بذلك السبب ومنها انه يقوى الضعيف ويهضم
الطعام ويعين على الباه ويسلي المحزون ويشجع الجبان ويسخى البخيل ويصفي اللون
وينعش الحرارة الغريزية ويزيد في الهمة والاستعلاء ومن منافع الميسر التوسعة على
ذوي الحاجة لان من قلم يأكل من الجزور وانما كان يفرقه في المحتاجين وذكر الواقدي
ان الواحد منهم كان ر بما قر في المجلس الواحد مائة بعير فيحصل له مال من غير كد وتعب ثم
يصرفه الى المحتاجين فيكتسب منه المدح والثناء (المسئلة السادسة) قرأ حرة والكسائي
كثير بالثناء المنقوطة من فوق والباقون بالباء المنقطة من تحت حجة حرة والكسائي أن الله
وصف انواعا كثيرة من الاثم في الخمر والميسر وهو قوله انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم
العداوة والبغضاء في الخمر والميسر فذكر أعدادا من الذنوب فيها ولان النبي صلى الله
عليه وسلم لعن عشرة بسبب الخمر وذلك يدل على كثرة الاثم فيها ولان الاثم في هذه الآية

(ويسألونك ماذا ينفقون) عطف على ﴿ ٣٣٣ ﴾ يسألونك عن الخمر الخ عطف القصة على القصة أي أي

كالمضاد للمنافع لانه قال فيهما اثم ومنافع وكما ان المنافع أعداد كثيرة فكذا الاثم فصار
التقدير كأنه قال فيها مضار كثيرة ومنافع كثيرة حجة الباقي ان المبالغة في تعظيم الذنب
انما تكون بالكبر لا بكونه كثيرا يدل عليه قوله تعالى كبراء الاثم وكبراء ما تنهون عنه انه كان
حوا كبيرا وأيضا القراء اتفقوا على قوله واثمهما أكبر بالباء المنقوطة من تحت وذلك
يرجع ما قلناه (الحكم الرابع) ﴿ قوله تعالى ﴾ (ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو كذلك يبين
الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون في الدنيا والآخرة) اعلم ان هذا السؤال قد تقدم ذكره
فاجيب عنه بذكر المصروف وأعيد ههنا فاجيب عنه بذكر الكمية قال القفال قد يقول
الرجل لا خير يسأله عن مذهب رجل وخلقه ما فلان هذا فيقول هو رجل من مذهبه
كذا ومن خلقه كذا اذا عرفت هذا فنقول كان الناس لما رأوا الله ورسوله يحضن على
الانفاق ويدلان على عظيم ثوابه سألوا عن مقدار ما كفوا به هل هو كل المال أو بعضه
فاعلمهم الله ان العفو مقبول * وفي الآية مسائل (المسئلة الاولى) قال الواحدى رحمه الله
أصل العفو في اللغة الزيادة قال تعالى خذ العفو أي الزيادة وقال أيضا حتى عفوا أي
زادوا على ما كانوا عليه من العدد قال القفال العفو ماسهل وتيسر مما يكون فاضلا عن
الكفاية يقال خذ ما عفالك أي ما تيسر ويشبه أن يكون العفو عن الذنب راجعا الى
التيسير والتسهيل قال عليه الصلاة والسلام عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق فهاتوا
ربع عشر أموالكم معناه التخفيف باسقاط زكاة الخيل والرقيق ويقال أعفى فلان فلانا
بحقه اذا وصله اليه من غير الخاح في المطالبة وهو راجع الى التخفيف ويقال أعطاه كذا
عفوا صفوا اذا لم يكدر عليه بالاذى ويقال خذ من الناس ما عفالك أي ما تيسر ومنه قوله
تعالى خذ العفو أي ماسهل لك من أخلاق الناس ويقال للارض السهلة العفو واذا
كان العفو هو التيسير فالغالب أن ذلك انما يكون فيما يفضل عن حاجة الانسان في نفسه
وعياله ومن تلزمه مؤنتهم فقول من قال العفو هو الزيادة راجع الى التفسير الذي ذكرناه
وجملة التأويل ان الله تعالى أدب الناس في الانفاق فقال تعالى لنبيه عليه الصلاة
والسلام وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيرا ان المبذرين كانوا
اخوان الشياطين وقال ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وقال
والذين اذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وقال صلى الله عليه وسلم اذا كان عند أحدكم شيء
فليبدأ بنفسه ثم بمن يعول وهكذا وقال عليه الصلاة والسلام خيرا الصدقة ما أبقت
غنى ولا يلام على كفاف وعن جابر بن عبد الله قال بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه
وسلم اذ جاءه رجل بمثل البيضة من ذهب فقال يا رسول الله خذها صدقة فوالله لأملك
غيرها فاعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أتاه من بين يديه فقال هايتها مغضبا
فاخذها منه ثم حذفه بها بحيث لو أصابته لوجعته ثم قال يأتيني أحدكم بماله لا يملك غيره
ثم يجلس يتكفف الناس انما الصدقة عن ظهر غنى خذها فلا حاجة لنا فيها وعن النبي

شيء ينفقونه قيل هو
عمرو بن الجموح أيضا
سأل أولامن أي جنس
ينفق من أجناس الاموال
فلما بين جواز الانفاق
من جميع الاجناس سأل
ثانيا من أي اصنافها
تنفق أمن خيارها أم
من غيرها او سأل
عن مقدار ما ينفقه منه
فقيل (قل العفو)
بالنصب أي ينفقون
العفو أو انفقوا العفو
وقرى بالرفع على
ان ما استفهامية وذا
موصولة صلتها ينفقون
أي الذي ينفقونه العفو
قال الواحدى أصل
العفو في اللغة الزيادة
وقال القفال العفو ماسهل
وتيسر مما فضل من
الكفاية وهو قول قتادة
وعطاء والسدى وكانت
الصحابة رضوان الله
تعالى عليهم اجمعين
يكسبون المال ويمسكون
قدر التفقة ويتصدقون
بالفضل وروى أن رجلا
أتى النبي صلى الله عليه
وسلم ببيضة من ذهب
أصابها في بعض المغام
فقال خذها مني صدقة
فاعرض عنه فكر ذلك
مرارا حتى قال عليه

السلام مغضبا هايتها فاخذها فحذفها عليه حذفها لو أصابته لشجته ثم قال يأتى أحدكم بماله كله يتصدق به ويجلس

يتكفف الناس انما الصدقة عن ظهر غنى (كذلك) * ٣٣٤ * اشارة الى مصدر الفعل الآتي وما فيه

من معنى البعد لا يذان
يعلو درجة المشار
اليه في الفضل مع كمال
ميزه وانتظامه بسبب
ذلك في سلك الامور
المشاهدة والكاف
لتأ كيد ما أفاده اسم
الاشارة من الفخامة
وافراد حرف الخطاب
مع تعدد المخاطبين
باعتبار القبيل أو الفريق
أو لعدم القصد الى
تعيين المخاطب كما مر
ومحله النصب على انه
نعت لمصدر محذوف
أى مثل ذلك البيان
الواضح الذى هو
عبارة عما مضى في أجوبة
الاسئلة المارة (يبين
الله لكم الآيات) الدالة
على الاحكام الشرعية
المذكورة لبيان أدنى
منه وقدم تمام تحقيقه
في قوله تعالى وكذلك
جعلناكم أمة وسطا
وتبيين الآيات تنزيلها
مبينة الفحوى واضحة
المدلول لانه تعالى
بينها بعد أن كانت
مشبهة ملتبسة وصيغة
الاستقبال لاستحضار
الصورة

صلى الله عليه وسلم أنه كان يحبس لاهله قوت سنة وقال الحكماء الفضيلة بين طرفي الافراط
والتفريط فالانفاق الكثير هو التبذير والتقليل جدا هو التقير والعدل هو الفضيلة وهو
المراد من قوله تعالى قل العفو ومدار شرع محمد صلى الله عليه وسلم على رعاية هذه الدقبة
فشرع اليهود مبناء على الخشونة التامة وشرع النصارى على المسامحة التامة وشرع
محمد صلى الله عليه وسلم متوسط في كل هذه الامور فلذلك كان أكمل من الكل (المسئلة
الثانية) قرأ أبو عمر والعفو بضم الواو والباقون بالنصب فن رفع جعل ذا معنى الذى
وينفقون صلته كانه قال ما الذى ينفقون فقال هو العفو ومن نصب كان التقدير
ما ينفقون وجوابه ينفقون العفو (المسئلة الثالثة) اختلفوا في أن المراد بهذا الانفاق
هو الانفاق الواجب أو التطوع أما القائلون بانه هو الانفاق الواجب فلهم قولان (الاول)
قول أبى مسلم يجوز أن يكون العفو هو الزكاة فجاء ذكرها ههنا على سبيل الاجمال وأما
تفاصيلها فمذكورة في السنة (الثانى) ان هذا كان قبل نزول آية الصدقات فالتناس
كانوا مأمورين بان يأخذوا من مكاسبهم ما يكفيهم في طمهم ثم ينفقوا الباقي ثم صار هذا
منسوخا بآية الزكاة فعلى هذا التقدير تكون الآية منسوخة (القول الثانى) ان المراد
من هذا الانفاق هو الانفاق على سبيل التطوع وهو الصدقة واحتج هذا القائل بانه
لو كان مفروضا لبين الله تعالى مقداره فلما لم يبين بل فوضه الى رأى المخاطب علمنا انه ليس
بفرض وأجيب عنه بانه لا يبعد أن يوجب الله شيئا على سبيل الاجمال ثم يذكر تفصيله وبيانه
بطريق آخر * أما قوله كذلك يبين الله لكم الآيات فعناه أنى بينت لكم الامر فيما سألتهم عنه
من وجوه الانفاق ومصارفه فهكذا أبين لكم في مستأنف ايامكم جميع ما تحتاجون اليه
وقوله لعلمكم تفكرون في الدنيا والآخرة فيه وجوه (الاول) قال الحسن فيه تقديم وتأخير
والتقدير كذلك يبين الله لكم الآيات في الدنيا والآخرة لعلمكم تفكرون (والثانى) كذلك
يبين الله لكم الآيات فيعرفكم أن الخمر والميسر فيهما منافع في الدنيا ومضار في الآخرة
فاذا تفكرتم في احوال الدنيا والآخرة علمتم أنه لا بد من ترجيح الآخرة على الدنيا (الثالث)
يعرفكم ان انفاق المال في وجوه الخير لاجل الآخرة وامساكه لاجل الدنيا فتفكرون
في امر الدنيا والآخرة وتعلمون انه لا بد من ترجيح الآخرة على الدنيا واعلم انه لما أمكن
اجراء الكلام على ظاهره كما قررناه في هذين الوجهين ففرض التقديم والتأخير على ما قاله
الحسن يكون عدولا عن الظاهر للدليل وانه لا يجوز (الحكم الخامس) * قوله تعالى
(ويسألونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فآخؤا نكم والله يعلم المفسد
من المصلح ولو شاء الله لأعنتكم ان الله عزيز حكيم) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) ان
أهل الجاهلية كانوا قد اعتادوا الانتفاع باموال اليتامى وربما تزوجوا باليتيم طمعا
في مالها أو يزوجهام من ابن له لئلا يخرج مالها من يده ثم ان الله تعالى انزل قوله ان الذين
يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا وأنزل في الآيات وان خفتم

(لعلكم تتفكرون) لكي تفكروا فيها ﴿ ٣٣٥ ﴾ وتففوا على مقاصدها وتعملوا بما في تضاعيفها وقوله تعالى

(في الدنيا والآخرة)

متعلق اما بيدين أي يدين

لكم فيما يتعلق بالدنيا

والآخرة الآيات

واما بحذوف وقع حالا

من الآيات أي بينها لكم

كأنه فيهما أي مبنية

لاحوالكم المتعلقة بهما

وانما قدم عليه التعليل

لمزيد الاعتناء بشأن

التفكر واما بقوله تعالى

تفكرون أي تفكرون

في الامور المتعلقة بالدنيا

والآخرة في الاحكام

الواردة في اجوبة الاسئلة

المارة فتختارون منها

ما يصلح لكم فيهما وتجتنبون

عن غيره وهذا التخصيص

هو المناسب لمقام تعداد

الاحكام الجزئية ويجوز

التعميم لجميع الامور

المتعلقة بالدنيا والآخرة

فذلك حينئذ اشارة

الى ما مر من البيانات

كلا أو بعضا الى مصدر

ما بعده فانه حينئذ فعل

مستقل ليس بعبارة عن

تلك البيانات والمراد

بالآيات غير ما ذكر والمعنى

مثل ذلك البيان الوارد

في الاجوبة المذكورة

يبين الله لكم الآيات

والدلائل لعلكم تفكرون

في اموركم المتعلقة بالدنيا

والآخرة وتأخذون بما يصلح لكم وينفعكم فيها وتذرون ما يضركم حسبما تقتضيه تلك الآيات المنبئة

الاتقسطوا في اليتامى فانكحوا اما طاب لكم من النساء وقوله يستفتونك في النساء قل
الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن
وترغبون أن تنكحوهن والمستضعفين من الولدان وأن تقوموا لليتامى بالقسط وما تفعلوا
من خير فان الله كان به عليما وقوله ولا تقر بوا مال اليتيم الا بالتي هي أحسن فعند ذلك ترك
القوم مخالطة اليتامى والمقاربة من امولهم والقيام بامورهم فعند ذلك اختلفت مصالح
اليتامى وساءت معيشتهم فثقل ذلك على الناس وبقوا متحيرين ان خالطوهم وتولوا أمر
أموالهم استعدوا للوعيد الشديد وان تركوهم وأعرضوا عنهم اختلفت معيشة اليتامى
فتحير القوم عند ذلك ثم ههنا يحتمل انهم سألوا الرسول عن هذه الواقعة ويحتمل أن
السؤال كان في قلبهم وأنهم تمنوا ان يبين الله لهم كيفية الحال في هذا الباب فانزل الله
تعالى هذه الآية ويروى أنه لما نزلت تلك الآيات اعترلوا أموال اليتامى واجتنبوا مخالطتهم
في كل شيء حتى كان يوضع لليتيم طعام فيفضل منه شيء فيتركونه ولا يأكلونه حتى يفسد
وكان صاحب اليتيم يفرده منزلا وطعاما وشرابا فعظم ذلك على ضعفة المسلمين فقال عبد
الله بن رواحة يا رسول الله ما كلنا منازل تسكنها الايتام ولا كلنا يجد طعاما وشرابا
يفردهما لليتيم فنزلت هذه الآية (المسئلة الثانية) قوله قل اصلاح لهم خير فيه وجوه
(أحدها) قال القاضي هذا الكلام يجمع النظر في صلاح مصالح اليتيم بالتقويم
والتأديب وغيرهما لكي ينشأ على علم وأدب وفضل لان هذا الصنع أعظم تأثيرا فيه من
اصلاح حاله بالتجارة ويدخل فيه أيضا اصلاح ماله كي لا تأكله النفقة من جهة التجارة
ويدخل فيه أيضا معنى قوله تعالى وآتوا اليتامى أموالهم ولا تبدلوا الخبيث بالطيب
ومعنى قوله خير يتناول حال المتكفل أي هذا العمل خيره من أن يكون مقصرا في حق
اليتيم ويتناول حال اليتيم أيضا أي هذا العمل خير لليتيم من حيث انه يتضمن صلاح
نفسه وصلاح ماله فهذه الكلمة جامعة لجميع مصالح اليتيم والولي فان قيل ظاهر قوله قل
اصلاح لهم خير لا يتناول التدبير أنفسهم دون مالهم قلنا ليس كذلك لان ما يؤدي الى
اصلاح ماله بالتثنية والزيادة يكون اصلاحا له فلا يمتنع دخوله تحت الظاهر وهذا القول
أحسن الاقوال المذكورة في هذا الموضع (وثانيها) قول من قال الخير عائد الى الولي
يعني اصلاح أموالهم من غير عوض ولا اجرة خير للولي وأعظم اجرا له (والثالث) أن
يكون الخير عائدا الى اليتيم والمعنى ان مخالطتهم بالاصلاح خير لهم من التفرد عنهم
والاعراض عن مخالطتهم والقول الاول أولى لان اللفظ مطلق فتخصيصه ببعض الجهات
دون البعض ترجيح من غير مرجح وهو غير جائز فوجب حمله على الخيرات العائدة الى الولي
والي اليتيم في اصلاح النفس واصلاح المال وبالجملة فالمراد من الآية أن جهات المصالح
مختلفة غير مضبوطة فينبغي أن يكون عين المتكفل لمصالح اليتيم على تحصيل الخير في الدنيا
والآخرة لنفسه ولليتيم في ماله وفي نفسه فهذه كلمة جامعة لهذه الجهات بالكلية * أما قوله

والآخرة وتأخذون بما يصلح لكم وينفعكم فيها وتذرون ما يضركم حسبما تقتضيه تلك الآيات المنبئة

تعالى وان تخالطوهم فاخوانكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) المخالطة جمع يتعذر فيه التمييز ومنه يقال للجماع الخلط ويقال خواط الرجل اذا جن والخلط الجنون لاختلاط الامور على صاحبه بزوال عقله (المسئلة الثانية) في تفسير الآية وجوه (احدها) المراد وان تخالطوهم في الطعام والشراب والمسكن والخدم فاخوانكم والمعنى أن القوم ميزوا طعامه عن طعام أنفسهم وشرابه عن شراب أنفسهم ومسكنه عن مسكن أنفسهم فאלله تعالى اباح لهم خلط الطعامين والشرابين والاجتماع في المسكن الواحد كما يفعله المرء بمال ولده فان هذا ادخل في حسن العشرة والمؤالفة والمعنى وان تخالطوهم بما لا يتضمن افساد أموالهم فذلك جائز (وثانيها) أن يكون المراد بهذه المخالطة ان ينتفعوا بأموالهم بقدر ما يكون أجره مثل ذلك العمل والقائلون بهذا القول منهم من جوز ذلك سواء كان القيم غنياً وفقيراً ومنهم من قال اذا كان القيم غنيا لم يأكل من ماله لان ذلك فرض عليه وطلب الاجرة على العمل الواجب لا يجوزواحتجوا عليه بقوله تعالى ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف وأما ان كان القيم فقيراً فقالوا انه يأكل بقدر الحاجة ويرده اذا أيسر فان لم يوسر تحلله من اليتيم وروى عن عمر رضي الله عنه أنه قال أنزلت نفسي من مال الله تعالى بمنزلة ولي اليتيم ان استغنيت استعفت وان افتقرت أكلت قرضاً بالمعروف ثم قضيت وعن مجاهد أنه اذا كان فقيراً وأكل بالمعروف فلا قضاء عليه (القول الثالث) أن يكون معنى الآية ان يخلطوا أموال اليتامى بأموال أنفسهم على سبيل الشركة بشرط رعاية جهات المصلحة والغبطة للصبي (والقول الرابع) وهو اختيار أبي مسلم ان المراد بالخلط المصاهرة في النكاح على نحو قوله وان خفتم الاتقسطوا في اليتامى فانكحوا وقوله عز من قائل ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء قال وهذا القول راجح على غيره من وجوه (أحدها) أن هذا القول خلط لليتيم نفسه والشركة خلط لماله (وثانيها) أن الشركة داخلية في قوله قل اصلاح لهم خيرا والخلط من جهة النكاح وتزويج البنات منهم لم يدخل في ذلك فحمل الكلام على هذا الخلط أقرب (وثالثها) أن قوله تعالى فاخوانكم يدل على أن المراد بالخلط هو هذا النوع من الخلط لان اليتيم لو لم يكن من اولاد المسلمين لوجب أن يتحرى صلاح أمواله كما يتحرى اذا كان مسلماً فوجب أن تكون الإشارة بقوله فاخوانكم الى نوع آخر من المخالطة (ورابعها) أنه تعالى قال بعد هذه الآية ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن فكان المعنى أن المخالطة المندوب اليها انما هي في اليتامى الذين هم لكم اخوان بالاسلام فهم الذين ينبغي أن تنكحوهم لتأكيد الالفه فان كان اليتيم من المشركات فلا تفعلوا ذلك (المسئلة الثالثة) قوله فاخوانكم أي فهم اخوانكم قال الفراء ولانصبته كان صوابا والمعنى فاخوانكم تخالطون أما قوله والله يعلم المفسد من المصلح فليل المفسد لا أموالهم

(ويسألونك عن اليتامى) عطف على ما قبله من نظيره روى انه لما نزلت ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً الآية تحامى الناس عن مخالطة اليتامى وتعهد أموالهم فشق عليهم ذلك فذكره للنبي صلى الله عليه وسلم فنزلت (قل اصلاح لهم خيراً) أي التعرض لاحوالهم وأموالهم على طريق الاصلاح خير من مجانبتهم (وان تخالطوهم) وتعاشروهم على وجه ينفعهم (فاخوانكم) أي فهم اخوانكم أي في الدين الذي هو أقوى من العلاقة النسبية ومن حقوق الاخوة وموجبها المخالطة بالاصلاح والنفع وقد حمل المخالطة على المصاهرة

من المصلح لها وقيل يعلم ضمائر من أراد الفساد والطمع في مالهم بالنكاح من المصلح يعني انكم اذا اظهرتم من أنفسكم ارادة الاصلاح فاذا لم تريدوا ذلك في قلوبكم بل كان مرادكم منه غرضا آخر فالله مطلع على ضمائركم عالم بما في قلوبكم وهذا تهديد عظيم والسبب ان اليتيم لا يمكنه رعاية الغبطة لنفسه وليس له احد يراعيه فكانه تعالى قال لما لم يكن له أحد يتكفل بمصالحه فانا ذلك المتكفل وأنا المطالب لولاه وقيل والله يعلم المصلح الذي يلي من أمر اليتيم ما يجوز له بسببه الانتفاع بماله ويعلم المفسد الذي لا يلي من اصلاح أمر اليتيم ما يجوز له بسببه الانتفاع بماله فاتقوا ان تناولوا من مال اليتيم شيئا من غير اصلاح منكم لما لهم أما قوله تعالى ولو شاء الله لاعتكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) الاعنات الحمل على مشقة لا تطاق يقال أعنت فلان فلانا اذا أوقعه فيما لا يستطيع الخروج منه وتعبته تعنتا اذا لبس عليه في سوءه وعنت العظم المجبور اذا انكسر بعد الجبر وأصل العنت من المشقة وأكمة عنوت اذا كانت شاقدة كدودا ومنه قوله تعالى عز يزعليه ما عنتم أي شديد عليه ما شق عليكم ويقال اعتنى في السؤال أي شدد على وطلب عنتي وهو الاضرار واما المفسرون فقال ابن عباس لو شاء الله لجعل ما أصبتم من أموال اليتامى موبقا وقال عطاء ولو شاء الله لادخل عليكم المشقة كما أدخلتم على أنفسكم ولضيق الأمر عليكم في مخالطتهم وقال الزجاج ولو شاء الله لكلفكم ما يشتد عليكم (المسئلة الثانية) احتج الجبائي بهذه الآية فقال انها تدل على انه تعالى لم يكلف العبد بما لا يقدر عليه لان قوله ولو شاء الله لاعتكم يدل على انه تعالى لم يفعل الاعنات والضيق في التكليف ولو كان مكلفا بما لا يقدر العبد عليه لكان قد تجاوز زحدا الاعنات وحد الضيق واعلم أن وجه هذا الاستدلال ان كلمة لتوفيد انتفاء الشيء لانتهاء غيره ثم سألو أنفسهم بان هذه الآية وردت في حق اليتيم وأجابوا عنه بان الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وأيضاً فولى هذا اليتيم قد لا يفعل تعالى فيه قدرة الاصلاح لان هذا هو قولهم فيمن يختار خلاف الاصلاح واذا كان كذلك فكيف يجوز ان يقول تعالى فيه خاصة ولو شاء الله لاعتكم مع انه كلفه بما لا يقدر عليه ولا سبيل له الى فعله وأيضاً فالاعنات لا يصح الا فيمن يتمكن من الشيء فيشق عليه ويضيق فاما من لا يتمكن البتة فذلك لا يصح فيه وعند الخصم الولي اذا اختار الاصلاح فانه لا يمكنه فعل الفساد واذا لم يقدر على الفساد لا يصح أن يقال فيه ولو شاء الله لاعتكم (والجواب) عنه المعارضة بمسئلة العلم والداعي والله أعلم (المسئلة الثالثة) احتج الكعبي بهذه الآية على انه تعالى قادر على خلاف العدل لانه لو امتنع وصفه بالقدرة على الاعنات ما جاز أن يقول ولو شاء الله لاعتكم ولله نظام أن يجب بان هذا معلق على مشيئة الاعنات فلم قلتم بان هذه المشيئة ممكنة الثبوت في حقه تعالى والله أعلم (الحكم السادس) قوله تعالى (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنن ولا منة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم

(والله يعلم المفسد من المصلح) العلم بمعنى المعرفة المتعدية الى واحد ومن لتضمينه معنى التمييز أي يعلم من يفسد في امورهم عند المخالطة أو من يقصد بمخالطته الخيانة والافساد ميراثه ممن يصلح فيها أو يقصد الاصلاح فيجازي كلا منهما بعمله ففيه وعد ووعد خلا ان في تقديم المفسد من يتهديد وتأكيد الوعد (ولو شاء الله لاعتكم) أي لو شاء ان يعتكم أي يكلفكم ما يشق عليكم من العنت وهو المشقة لفعل ولم يجوز لكم مداخلتهم (ان الله عزين) غالب على امره لا يعز عليه أمر من الامور التي من جملتها اعناتكم فهو تعليم لمضمون الشرطية وقوله عز وجل (حكيم) أي فاعل لافعاله حسبما تقتضيه الحكمة الداعية الى بناء التكليف على اساس الطاقة دليل على ما يفيد كلمة لو من انتفاء مقدمها

(ولا تنكحوا المشركات)
 أي لا تزوجوهن وقرئ
 بضم التاء من الانكاح
 أي لا تزوجوهن من
 المسلمين (حتى يؤمن)
 والمراد بهن امما يع
 الكتابيات أيضا حسبما
 يقتضيه عموم التعليين
 الآتين لقوله تعالى
 وقالت اليهود عزير
 ابن الله وقالت النصارى
 المسيح ابن الله الى قوله
 سبحانه عما يشركون
 فالآية منسوخة بقوله
 تعالى والمحصنات من
 الذين اتوا الكتاب
 من قبلكم واما غير
 الكتابيات فهي ثابتة
 وروى أن رسول الله
 صلى الله عليه وسلم بعث
 مرثد بن أبي مرثد الغنوي
 الى مكة ليخرج منها ناسا
 من المسلمين وكان يهوى
 امرأة في الجاهلية اسمها
 عناق فأتته فقالت ألا
 تحلو فقال ويحك ان
 الاسلام حال بيننا فقالت
 هل لك أن تزوج بي
 قال نعم ولكن أرجع الى
 النبي صلى الله عليه وسلم
 فاستأمره فاستأمره
 فنزلت

أولئك يدعون الى النار والله يدعو الى الجنة والمغفرة باذنه وبين آياته للناس لعلهم
 يتذكرون (اعلم ان هذه الآية نظير قوله ولا تمسكوا بعصم الكوافر وقرئ بضم التاء أي
 لا تزوجوهن وعلى هذه القراءة لا يزوجوهن واعلم ان المفسرين اختلفوا في ان هذه الآية
 ابتداء حكم وشرع أو هو متعلق بما تقدم فلا كثرون على انه ابتداء شرع في بيان ما يحل
 ويحرم وقال أبو مسلم بل هو متعلق بقصة اليتامى فانه تعالى لما قال وان تخالطوهم
 فاخوانكم واراد مخالطة النكاح عطف عليه ما يبعث على الرغبة في اليتامى وان ذلك
 أولى مما كانوا يتعاطون من الرغبة في المشركات و بين ان أمة مؤمنة خير من مشركة وان
 بلغت النهاية فيما يقتضي الرغبة فيها ليدل بذلك على ما يبعث على التزوج باليتامى وعلى
 تزويج اليتام عند البلوغ ليكون ذلك داعية للأمر به من النظر في صلاحهم وصلاح
 أموالهم وعلى الوجهين فحكم الآية لا يختلف ثم في الآية مسائل (المسألة الأولى) روى
 عن ابن عباس انه عليه الصلاة والسلام بعث مرثد بن أبي مرثد حليف ابنى هاشم الى مكة
 ليخرج اناسا من المسلمين بها سرا فعند قدومه جاءته امرأة يقال لها عناق خلية له
 في الجاهلية أعرضت عنه عند الاسلام فالتفت الخلو ففرقها ان الاسلام يمنع من ذلك ثم
 وعد لها أن يستاذن الرسول صلى الله عليه وسلم ثم يتزوج بها فلما انصرف الى رسول الله
 صلى الله عليه وسلم عرفه ما جرى في أمر عناق وسأله هل يحل له التزوج بها فانزل الله تعالى
 هذه الآية (المسألة الثانية) اختلف الناس في لفظ النكاح فقال أكثر أصحاب الشافعي
 رحمه الله انه حقيقة في العقد واحتجوا عليه بوجوه (أحدها) قوله عليه الصلاة والسلام
 لا نكاح الا بولي وشهود ووقف النكاح على الولي والشهود والمتوقف على الولي والشهود
 هو العقد لا الوطء (والثاني) قوله عليه الصلاة والسلام ولدت من نكاح ولم أولد من
 سفاح دل الحديث على ان النكاح كالمقابل للسفاح ومعلوم ان السفاح مشتمل على الوطء
 فلو كان النكاح اسما للوطء لامتنع كون النكاح مقابلا للسفاح (وثانيها) قوله تعالى
 وأنكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم ولا شك ان لفظ أنكحوا لا يمكن حمله
 الاعلى العقد (ورابعها) قول الاعشى أنشد الواحدي في البسيط
 فلا تقربن من جارة ان سرها * عليك حرام فانكحن أو نأيا
 وقوله فانكحن لا يحتمل الا الامر بالعقد لانه قال لا تقربن جارة يعني مقاربتها على الطريق
 الذي يحرم فاعقد وتزوج والافتأيم وتجنب النساء وقال الجمهور من أصحاب أبي حنيفة
 انه حقيقة في الوطء واحتجوا عليه بوجوه (أحدها) قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من
 بعد حتى تنكح زوجا غيره نفى الحل ممتدا الى غاية النكاح والنكاح الذي تنتهي به هذه
 الحرمة ليس هو العقد بدليل قوله عليه الصلاة والسلام لا حتى تذوق عسيلته ويذوق
 عسيلتك فوجب أن يكون المراد منه هو الوطء (وثانيها) قوله عليه الصلاة والسلام ناكح
 اليد ملعون وناكح البهيمة ملعون أثبت النكاح مع عدم العقد (وثالثها) أن النكاح في

اللغة عبارة عن الضم والوطء يقال نكح المطر الارض اذا وصل اليها ونكح النعاس عينه وفي المثل أنكحنا الفرافستري وقال الشاعر

التاركين على طهر نساءهم * والناكحين بشطى دجلة البقرا
* (وقال المتنبي) *

أنكحت صم حصاها خف بعمله * تعثرت بي اليك السهل والجبل

ومعلوم ان معنى الضم والوطء في المباشرة أتم منه في العقد فوجب حمله عليه ومن الناس من قال النكاح عبارة عن الضم ومعنى الضم حاصل في العقد وفي الوطء فيحسن استعمال هذا اللفظ فيهما جميعا قال ابن جني سألت أبا علي عن قولهم نكح المرأة فقال فرقت العرب في الاستعمال فرقا لطيفا حتى لا يحصل الالتباس فاذا قالوا نكح فلان فلانة أرادوا انه تزوجها وعقد عليها واذا قالوا نكح امرأته أو زوجته لم يريدوا غير المجامعة لانه اذا ذكر انه نكح امرأته أو زوجته فقد استغنى عن ذكر العقد فلم تحتمل الكلمة غير المجامعة فهذا تمام ما في هذا اللفظ من البحث وأجمع المفسرون على ان المراد من قوله ولا تنكحوا في هذه الآية أي لا تعقدوا عليهن عقد النكاح (المسئلة الثالثة) اختلفوا في ان لفظ المشرك هل يتناول الكفار من أهل الكتاب فانكر بعضهم ذلك والاكثر من العلماء على ان لفظ المشرك يندرج فيه الكفار من أهل الكتاب وهو المختار ويدل عليه وجوه (احدها) قوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ثم قال في آخر الآية سبحانه عما يشركون وهذه الآية صريحة في ان اليهودي والنصراني مشرك (وثانيها) قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء دلت هذه الآية على ان ما سوى الشرك قد يغفره الله تعالى في الجملة فلو كان كفر اليهودي والنصراني ليس بشرك لوجب بمقتضى هذه الآية أن يغفره الله تعالى في الجملة ولما كان ذلك باطلا علمنا ان كفرهما شرك (وثالثها) قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة فهذا التثليث اما أن يكون لاعتقادهم وجود صفات ثلاثة أو لاعتقادهم وجود ذوات ثلاثة والاول باطل لان المفهوم من كونه تعالى عالما غير المفهوم من كونه قادرا ومن كونه حيا واذا كانت هذه المفهومات الثلاثة لا بد من الاعتراف بها كان القول باثبات صفات ثلاثة من ضرورات دين الاسلام فكيف يمكن تكفير النصارى بسبب ذلك ولما بطل ذلك علمنا انه تعالى انما كفرهم لانهم أثبتوا ذواتا ثلاثة قديمة مستقلة ولذلك فانهم جوزوا في أقنوم الكلمة أن يحل في عيسى وجوزوا في أقنوم الحياة أن يحل في مريم ولولا ان هذه الاشياء المسماة عندهم بالاقانيم ذوات قائمة بانفسها لما جوزوا عليها الانتقال من ذات الى ذات فثبت انهم قائلون باثبات ذوات قائمة بالنفس قديمة أزلية وهذا شرك وقول باثبات الآلهة فكانوا مشركين واذا ثبت دخولهم تحت اسم المشرك وجب أن يكون اليهودي كذلك ضرورة انه لا قائل بالفرق (ورابعها) ما روى انه عليه الصلاة والسلام

(ولامة مؤمنة) تعليل

لأنه عن موصلاتهن وترغب في موصلاتها المؤمنات صدر بلام الابتداء الشبيهة بلام القسم في افادة التأكيد مبالغة في الحمل على الانزجار وأصل أمة أمو خذف لامها على غير قياس وعوض منه تاء التأنيث ودليل كون لامها واوا رجوعها في الجمع قال الكلابي * أما الاماء فلا يدعونني ولدا *

اذا تدعى بنوا الاموات بالعار

* وظهورها في المصدر يقال هي أمة بينة الاموة وأقرت له بالاموة وقد وقعت مبتدأ لما فيها من لام الابتداء والوصف أي ولامة مؤمنة مع ما بها من خسارة الرق وقلة الخطر (خير) بحسب الدين والدنيا (من مشركة) أي امرأة مشركة مع ما لها من شرف الحرية ورفع الشأن

أمر أميراً وقال اذا ثبت عددنا من المشركين فادعهم الى الاسلام فان أجابوك فاقبل منهم وان أبوا فادعهم الى الجزية وعقد الذمة فانهم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم سمي من يقبل منه الجزية وعقد الذمة بالمشرك فدل على ان الذي يسمى بالمشرك (وخامسها) ما احتج به أبو بكر الاصم فقال كل من جحد رسالته فهو مشرك من حيث ان تلك المعجزات التي ظهرت على يده كانت خارجة عن قدرة البشر وكانوا منكروين صدورها عن الله تعالى بل كانوا يضيفونها الى الجن والشياطين لانهم كانوا يقولون فيها انها سحر وحصلت من الجن والشياطين فالقوم قد أثبتوا شريكاً لله سبحانه في خلق هذه الاشياء الخارجة عن قدرة البشر فوجب القطع بكونهم مشركين لانه لا معنى للاله الا من كان قادراً على خلق هذه الاشياء واعتراض القاضي فقال انما يلزم هذا اذا سلم اليهودي ان ما ظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم من الامور الخارجة عن قدرة البشر فعند ذلك اذا اضافته الى غير الله تعالى كان مشركاً أما اذا أنكر ذلك وزعم ان ما ظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم من جنس ما يقدر العباد عليه لم يلزم أن يكون مشركاً بسبب اضافة ذلك الى غير الله تعالى (والجواب) انه لا اعتبار باقراره ان تلك المعجزات خارجة عن مقدور البشر أم لا انما الاعتبار بالدليل على ان ذلك المعجز خارج عن قدرة البشر فنسب ذلك الى غير الله تعالى كان مشركاً كما ان انساناً لو قال ان خلق الجسم والحياة من جنس مقدور البشر ثم أسند خلق الحيوان والنبات الى الافلاك والكواكب كان مشركاً فكذا ههنا فهذا مجموع ما يدل على ان اليهودي والنصراني يدخلان تحت اسم المشرك واحتج من أباه بان الله تعالى فصل بين أهل الكتاب وبين المشركين في الذكر وذلك يدل على ان أهل الكتاب لا يدخلون تحت اسم المشرك وانما قلنا انه تعالى فصل بقوله تعالى ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا وقال أيضاً ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين وقال لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين ففي هذه الآيات فصل بين القسمين وعطف أحدهما على الآخر وذلك يوجب التغاير (والجواب) ان هذا مشكل بقوله تعالى واذا أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وبقوله تعالى من كان عدواً لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فان قالوا انما خص بالذكريتهما على كمال الدرجة في ذلك الوصف المذكور قلنا فهنا أيضاً انما خص عبدة الاوثان في هذه الآيات بهذا الاسم تنبيهاً على كمال درجتهم في هذا الكفر فهذه جملة ما في هذه المسئلة ثم اعلم ان القائلين بان اليهود والنصارى يندرجون تحت اسم المشرك اختلفوا على قولين فقال قوم وقوع هذا الاسم عليهم من حيث اللغة لما بينا ان اليهود والنصارى قائلون بالمشرك وقال الجبائي والقاضي هذا الاسم من جملة الاسماء الشرعية واحتمل على ذلك بانه قد تواتر النقل عن الرسول عليه الصلاة والسلام انه كان يسمى كل من كان كافراً بالمشرك وقد كان في الكفار من لا يثبت الها أصلاً أو كان شاكاً

(ولو أعجبتكم) قد مر
أن كلمة لوفى أمثال هذه
المواقع ليست لبيان
انتفاء الشيء في الماضي
لانتفاء غيره فيه فلا يلاحظ
لها جواب قد حذف ثقة
بدلالة ما قبلها عليه مع
انصباب المعنى على تقديره
بل هي لبيان تحقق ما يفيد
الكلام السابق من الحكم
على كل حال مفروض من
الاحوال المقارنة له على
الاجمال بادخالها على
أبعدها منه وأشدها
منافاة له ليظهر بثبوتها معه
ثبوتها مع ما عداها من
الاحوال بطريق الاولوية
لما أن الشيء متى تحقق مع
المنافي القوي فلان يتحقق
مع غيره أولى ولذلك لا يذكر
مع شيء من سائر الاحوال
ويكتفى عنه بذكر الواو
العاطفة للجملة على
نظيرتها المقابلة لها
المتناولة لجميع الاحوال
المغايرة لها

وهذا معنى قولهم انها لاستقصاء الاحوال * ٣٤١ * على وجه الاجمال كأنه قيل لولم تعجبكم ولو أعجبكم والجملة في

حيز النصب على الحالية
من مشركة اذا المآل
ولامة مؤمنة خير من
امرأة مشركة حال عدم
اعجابها وحال اعجابها
اياكم بجمالها ومالها
ونسبها وبغير ذلك من
مبادئ الاعجاب وموجبات
الرغبة فيها أي على كل
حال وقد اقتصر على
ذكر ما هو أشد منافاة
للخيرية تنبيهها على انها
حيث تحققت معه فلان
تتحقق مع غيره أولى وقيل
الواو حالية وليس بواضح
وقيل اعتراضية وليس
بسيديا الحق انها عاطفة
مستتعة لما ذكر من
الاعتبار اللطيف نعم
يجوز أن تكون الجملة
الاولى مع ما عطف
عليها مستأنفة مقرر
لمضمون ما قبلها فتدبر
(ولا تنكحوا المشركين)
من الانكاح والمراد بهم
الكفار على الاطلاق
لما مر أي لا تزوجوا منهم
المؤمنات سواء كن
حرار أو اماء (حتى
يؤمنوا) ويتركوا
ما هم فيه من الكفر

في وجوده أو كان شاكافي وجود الشريك وقد كان فيهم من كان عند البعثة منكر للبعث
والقيامة فلا جرم كان منكرا للبعثة والتكليف وما كان يعبد شيئا من الاوثان والذين
كانوا يعبدون الاوثان فيهم من كانوا يقولون انها شركاء الله في الخلق وتدير العالم بل
كانوا يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله فثبت ان الاكثرين منهم كانوا مقرين بان اله العالم
واحد وانه ليس له في الالهية معين في خلق العالم وتديره وشريك ونظير اذا ثبت هذا
ظهر ان وقوع اسم المشرك على الكافر ليس من الاسماء اللغوية بل من الاسماء الشرعية
كالصلاة والزكاة وغيرهما واذا كان كذلك وجب اندراج كل كافر تحت هذا الاسم فهذا
جملة الكلام في هذه المسئلة والله التوفيق (المسئلة الرابعة) الذين قالوا ان اسم المشرك
لا يتناول الاعبدة الاوثان قالوا ان قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات نهى عن نكاح
الوثنية أما الذين قالوا ان اسم المشرك يتناول جميع الكفار قالوا ظاهر قوله تعالى
ولا تنكحوا المشركات يدل على انه لا يجوز نكاح الكافرة أصلا سواء كانت من أهل
الكتاب أو لا ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فلا كثرون من الأئمة قالوا انه يجوز للرجل
ان يتزوج بالكتابية وعن ابن عمر ومحمد بن الحنفية والهادي وهو أحد الأئمة الزيدية ان
ذلك حرام بحجة الجمهور وقوله تعالى في سورة المائدة والمحصنات من الذين أتوا الكتاب وسورة
المائدة كلها ثابتة لم ينسخ منها شيء قط فان قيل لم لا يجوز أن يكون المراد منه من آمن بعد
ان كان من أهل الكتاب قلنا هذا لا يصح من قبل أنه تعالى أولأحل المحصنات من
المؤمنات وهذا يدخل فيه من آمن منهن بعد الكفر ومن كن على الايمان من أول الامر
ولان قوله من الذين أتوا الكتاب يفيد حصول هذا الوصف في حال الاباحة وما يدل
على جواز ذلك ما روى ان الصحابة كانوا يتزوجون بالكتابيات وما ظهر من أحد منهم
انكار على ذلك فكان هذا اجماعا على الجواز نقل أن حذيفة تزوج يهودية او نصرانية
فكتب اليه عمر أن خل سبيلها فكتب اليه أنزعم أنها حرام فقال لا ولكنني اخاف وعن
جابر بن عبد الله رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم نتزوج نساء أهل الكتاب
ولا يتزوجون نساءنا ويدل عليه أيضا الخبر المشهور وهو ما روى عبد الرحمن بن عوف
رضي الله عنه انه عليه الصلاة والسلام قال في المجوس سنوا بهم سنة أهل الكتاب غيرنا كحى
نساءهم ولا آكل ذبائحهم ولولم يكن نكاح نساءهم جائزا لكان هذا الاستثناء عبثا واحتج
القائلون بأنه لا يجوز بأمر (أولها) ان لفظ المشرك يتناول الكتابية على ما بيناه فقوله
ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن صريح في تحريم نكاح الكتابية والتخصيص والنسخ
خلاف الظاهر فوجب المصير اليه ثم قالوا وفي الآية ما يدل على تأكيده ما ذكرناه وذلك لانه
تعالى قال في آخر الآية أولئك يدعون الى النار والوصف اذا ذكر عقيب الحكم وكان
الوصف مناسبا للحكم فالظاهر أن ذلك الوصف علة لذلك الحكم فكانه تعالى قال حرمت
عليكم نكاح المشركات لانهم يدعون الى النار وهذه العلة قائمة في الكتابية فوجب القطع

بكونها محرمة (والحجة الثانية) لهم ان ابن عمر سئل عن هذه المسئلة فتلا آية التحريم وآية التحليل ووجه الاستدلال ان الاصل في الابضاع الحرمة فلما تعارض دليل الحل ودليل الحرمة تساقطا فوجب بقاء حكم الاصل وبهذا الطريق لما سئل عثمان عن الجمع بين الاختين في ملك اليمين فقال أحلتهم آية وحرمتهم آية فحكمتم عند ذلك بالتحريم للسبب الذي ذكرناه فكذا ههنا (الحجة الثالثة) لهم حكى محمد بن جرير الطبري في تفسيره عن ابن عباس تحريم أصناف النساء الا المؤمنات واحتج بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله واذا كان كذلك كانت كالمرتدة في انه لا يجوز ايراد العقد عليهما (الحجة الرابعة) التمسك بأثر عمر حكى ان طلحة نكح يهودية وحذيفة نصرانية فغضب عمر رضى الله عنه عليهما غضبا شديدا فقالا نحن نطلق بأمر المؤمنين فلا تغضب فقال ان حل طلاقهن فقد حل نكاحهن ولكن أنترعن منكم أجاب الاولون عن الحجة الاولى بان من قال لليهودي والنصراني لا يدخل تحت اسم المشرك فلاشكل عنه ساقط ومن سلم ذلك قال ان قوله تعالى والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب أخص من هذه الآية فان صحت الرواية أن هذه الحرمة ثبتت ثم زالت جعلنا قوله والمحصنات ناسخا وان لم تثبت جعلناه مخصصا أقصى ما في الباب ان النسخ والتخصيص خلاف الاصل الا انه لما كان لا سبيل الى التوفيق بين الآيتين الا بهذا الطريق وجب المصير اليه أما قوله ثانيا ان تحريم نكاح الوثنية انما كان لانها تدعو الى النار وهذا المعنى قائم في الكتابية قلنا الفرق بينهما ان المشركة متظاهرة بالخلاف والمناسبة فلعل الزوج يحبها ثم انها تحمله على المقاتلة مع المسلمين وهذا المعنى غير موجود في الذمية لانها مقهورة راضية بالذلة والمسكنة فلا يفضى حصول ذلك النكاح الى المقاتلة أما قوله ثالثا ان آية التحريم والتحليل قد تعارضتا فنقول لكن آية التحليل خاصة ومتأخرة بالاجماع فوجب أن تكون مقدمة على آية التحريم وهذا بخلاف الآيتين في الجمع بين الاختين في ملك اليمين لان كل واحدة من تينك الآيتين أخص من الاخرى من وجه وأعم من وجه آخر فلم يحصل سبب الترجيح فيه أما ههنا قوله والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب أخص من قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن مطلقا فوجب حصول الترجيح وأما التمسك بقوله تعالى فقد حبط عمله (فجوابه) اننا لما فرقنا بين الكتابية وبين المرتدة في أحكام كثيرة فلم لا يجوز الفرق بينهما أيضا في هذا الحكم وأما التمسك بأثر عمر فقد نقلنا عنه أنه قال ليس بحرام واذا حصل التعارض سقط الاستدلال والله أعلم (المسئلة الخامسة) اتفق الكل على ان المراد من قوله حتى يؤمن الاقرار بالشهادة والتزام أحكام الاسلام وعندها احتجت الكرامية بهذه الآية على ان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار وقالوا ان الله تعالى جعل الايمان ههنا غاية التحريم والذي هو غاية التحريم ههنا الاقرار فثبت أن الايمان في عرف الشرع عبارة عن الاقرار واجتنب أصحابنا على فساد هذا المذهب بوجوه (أحدها) اننا بينا بالدلائل الكثيرة في تفسير قوله الذين

يؤمنون بالغيب أن الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب (وثانيها) قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين ولو كان الإيمان عبارة عن مجرد الاقرار لكان قوله تعالى وما هم بمؤمنين كذبا (وثالثها) قوله قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولو كان الإيمان عبارة عن مجرد الاقرار لكان قوله قل لم تؤمنوا كذبا ثم اجابوا عن تمسكهم بهذه الآية بأن التصديق الذي في القلب لا يمكن الاطلاع عليه فاقيم الاقرار باللسان مقام التصديق بالقلب (المسئلة السادسة) نقل عن الحسن أنه قال هذه الآية ناسخة لما كانوا عليه من تزوج المشركات قال القاضي كونهم قبل نزول هذه الآية مقدمين على نكاح المشركات ان كان على سبيل العادة لا من قبل الشرع امتنع وصف هذه الآية بأنها ناسخة لانه ثبت في أصول الفقه أن النسخ والمنسوخ يجب أن يكونا حكمين شرعيين أما ان كان جواز نكاح المشركة قبل نزول هذه الآية ثابتا من قبل الشرع كانت هذه الآية ناسخة * أما قوله تعالى ولا مة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم ففيه مسائل (المسئلة الاولى) قال أبو مسلم اللام في قوله ولا مة في افادة التوكيد تشبه لام القسم (المسئلة الثانية) الخير هو النفع الحسن والمعنى ان المشركة لو كانت ثابتة في المال والجمال والنسب فالامة المؤمنة خير منها لان الإيمان متعلق بالدين والمال والجمال والنسب متعلق بالدنيا والدين خير من الدنيا ولان الدين أشرف الاشياء عند كل أحد فعند التوافق في الدين تكمل المحبة فتكمل منافع الدنيا من الصحة والطاعة وحفظ الاموال والاولاد وعند الاختلاف في الدين لا تحصل المحبة فلا يحصل شيء من منافع الدنيا من تلك المرأة وقال بعضهم المراد ولا مة مؤمنة خير من حرة مشركة واعلم انه لا حاجة الى هذا التقدير لوجهين (أحدهما) ان اللفظ مطلق (والثاني) ان قوله ولو أعجبتكم يدل على صفة الحرية لان التقدير ولو أعجبتكم بحسنها أو مالها أو حريتها أو نسبها فكل ذلك داخل تحت قوله ولو أعجبتكم (المسئلة الثالثة) قال الجبائي ان الآية دالة على أن القادر على طول الحرية يجوز له التزوج بالامة على ما هو مذهب أبي حنيفة وذلك لان الآية دلت على ان الواجد لطول الحرية المشركة يجوز له التزوج بالامة لكن الواجد لطول الحرية المشركة يكون لامحالة واجدا لطول الحرية المسلمة لان سبب التفاوت في الكفر والإيمان لا يتفاوت بقدر المال المحتاج اليه في أهبة النكاح فيلزم قطعا أن يكون الواجد لطول الحرية المسلمة يجوز له نكاح الامة وهذا استدلال لطيف في هذه المسئلة (المسئلة الرابعة) في الآية اشكال وهو ان قوله ولا تنكحوا المشركات يقتضي حرمة نكاح المشركة ثم قوله ولا مة مؤمنة خير من مشركة يقتضي جواز التزوج بالمشركة لان لفظة أفعل تقتضي المشاركة في الصفة ولا حدهما منية قلنا نكاح المشركة مشتمل على منافع الدنيا ونكاح المؤمنة مشتمل على منافع الآخرة والنفعان يشتركان في أصل كونهما نفعا إلا أن نفع الآخرة له المزية العظمى فاندفع السؤال والله أعلم * أما قوله ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا فلا خلاف ههنا

(ولعبدمؤمن) مع ما به
من ذل المملوكية (خير
من مشرك) مع ماله من
عز المملوكية (ولو أعجبتكم)
بما فيه من دواعي الرغبة
فيه الرجعة الى ذاته
وصفاته (أولئك)
استئناف مقرر لمضمون
التعليق المارين أي
أولئك المذكورون من
المشركات والمشركين
(يدعون) من يقارنهم
ويعاشرهم (الى النار)
أي الى ما يؤدي اليها
من الكفر والفسوق
فلا بد من الاجتناب
عن مقارنتهم (والله
يدعوا) بواسطة عباده
المؤمنين من يقارنهم
(الى الجنة والمغفرة) أي
الى الاعتقاد الحق والعمل
الصالح الموصلين
اليها وتقديم الجنة
على المغفرة مع ان حق
التخليه أن تقدم على
التحلية

لرعاية مقابلة النار ابتداء (بأذنه) متعلق يدعوا أي * ٣٤٤ * يدعوا ملتبسا بتوفيقه الذي من جلته ارشاد

المؤمنين لمقارنتهم الى
الخبر ونصحتهم اياهم
فهم أحقاء بالمواصلة
(وأيضاً آياته) المشتمة
على الاحكام الفائقة
والحكم الرائقة للناس
لعلهم يتذكرون) أي
لكي يتذكروا ويعملوا بما
فيها فيفوزوا بما دعوا
اليه من الجنة والفقران
هدا وقد قيل معنى والله
يدعوا وأولياء الله يدعون
وهم المؤمنون على حذف
المضاف واقامة المضاف
اليه مقام تشریفهم
وأنت خير بان الضمير
في المعطوف على الخبر
أعني قوله تعالى وبين
لله تعالى فيلزم التفكير
وقيل معناه والله يدعو
بأحكامه المذكورة الى
الجنة والمغفرة فانها
موصلة لمن عمل بها اليهما
وهذا وان كان مستدعياً
لاتحاد مرجع الضميرين
الكائنين في الجملة
المتعاطفتين الواقعتين
خبر المبتدأ لكن يفوت
حينئذ حسن المقابلة بينه
وبين قوله تعالى أولئك
يدعون الى النار ولعل
الطريق الاسلام أو ضحناه

ان المراد به الكل وان المؤمنة لا يحل تزويجها من الكافرا البتة على اختلاف أنواع
الكفرة وقوله ولعبد مؤمن خير من مشرك فالكلام فيه على نحو ما تقدم أما قوله أولئك
يدعون الى النار ففيه مسئلتان (المسئلة الاولى) هذه الآية نظير قوله ما لي أدعوكم الى
النار وتدعونني الى النار فان قيل فكيف يدعون الى النار وما لم يؤمنوا بالنار وأصلاً
فكيف يدعون اليها وجوابه انهم ذكروا في تأويل هذه الآية وجوهاً (أحدها) انهم
يدعون الى ما يؤدي الى النار فان الظاهر أن الزوجية مظنة اللفة والمحبة والمودة وكل
ذلك يوجب الموافقة في المطالب والاعراض وما يؤدي ذلك الى انتقال المسلم عن الاسلام
بسبب موافقة حبيبه فان قيل احتمال المحبة حاصل من الجانبين فكما يحتمل أن يصير
المسلم كافراً بسبب اللفة والمحبة يحتمل أيضاً أن يصير الكافر مسلماً بسبب اللفة والمحبة
واذا تعارض الاحتمالان وجب أن يتساقطا فيبقى أصل الجواز لسان الرجحان لهذا
الجانب لان بتقدير أن ينتقل الكافر عن كفره يستوجب المسلم به مزيد ثواب ودرجة
و بتقدير أن ينتقل المسلم عن اسلامه يستوجب العقوبة العظيمة والاقدام على هذا العمل
دائر بين أن يلحقه مزيد نفع وبين أن يلحقه ضرر عظيم وفي مثل هذه الصورة يجب الاحتراز
عن الضرر فلهذا السبب رجع الله تعالى جانب المنع على جانب الاطلاق (التأويل الثاني)
ان في الناس من حمل قوله أولئك يدعون الى النار انهم يدعون الى ترك المحاربة والقتال
وفي تركهما وجوب استحقاق النار والعذاب وغرض هذا القائل من هذا التأويل أن
يجعل هذا فرقاً بين الذميمة وبين غيرها فان الذميمة لا تحمّل زوجها على المقاتلة فظهر الفرق
(التأويل الثالث) ان الولد الذي يحدث بمادعاه الكافر الى الكفر فيصير الولد من أهل
النار فهذا هو الدعوة الى النار والله يدعو الى الجنة حيث أمرنا بتزويج المسلمة حتى يكون
الولد مسلماً من أهل الجنة * أما قوله تعالى والله يدعو الى الجنة والمغفرة بأذنه ففيه قولان
(القول الاول) أن المعنى وأولياء الله يدعون الى الجنة فكانه قيل أعداء الله يدعون الى
النار وأولياء الله يدعون الى الجنة والمغفرة فلا جرم يجب على العاقل أن لا يدور حول
المشركات اللواتي هن أعداء الله تعالى وأن ينكح المؤمنات فانهم يدعون الى الجنة
والمغفرة (والثاني) انه سبحانه لما بين هذه الاحكام وأباح بعضها وحرم بعضها قال يدعو الى
الجنة والمغفرة لان من تمسك بها استحق الجنة والمغفرة أما قوله بأذنه فالمعنى بتيسير الله
وتوفيقه للعمل الذي يستحق به الجنة والمغفرة ونظيره قوله وما كان لنفس أن تؤمن الا باذن
الله وقوله وما كان لنفس أن تموت الا باذن الله وقوله وما هم بضارين به من أحد الا باذن
الله وقرأ الحسن والمغفرة بأذنه بالرفع أي والمغفرة حاصلة بتيسيره * أما قوله وبين آياته
للناس لعلهم يتذكرون فعنه ظاهر (الحكم السابع) * قوله تعالى (ويسألونك عن المحيض
قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن من
حيث أمركم الله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين) في الآية مسائل المسئلة

أولاً وايراد التذكير هنا للاشعار بانه واضح لا يحتاج الى التفكير كما في الاحكام السابقة * الاولى

(الأولى) اعلم أنه تعالى جمع في هذا الموضع ستة من الأسئلة فذكر الثلاثة الأولى بغير الواو وذكر الثلاثة الأخيرة بالواو والسبب أن سؤالهم عن تلك الحوادث الأولى وقع في أحوال متفرقة فلم يؤت فيها بحرف العطف لأن كل واحد من تلك السؤالات سؤال مبتدأ وسألوا عن المسائل الثلاثة الأخيرة في وقت واحد فجاء بحرف الجمع لذلك كأنه قيل يجمعون لك بين السؤال عن الحمر والميسر والسؤال عن كذا والسؤال عن كذا (المسئلة الثانية) روى أن اليهود والمجوس كانوا يبالغون في التباعد عن المرأة حال حيضها والنصارى كانوا يجامعونهم ولا يبالغون بالحيض وإن أهل الجاهلية كانوا إذا حاضت المرأة لم يؤاكلوها ولم يشاربوها ولم يجالسوها على فرش ولم يساكنوها في بيت كفعل اليهود والمجوس فلما نزلت هذه الآية أخذ المسلمون بظاهر الآية فأخرجوهن من بيوتهن فقال ناس من الأعراب يا رسول الله البرد شديد والثياب قليلة فإن آثرناهن بالثياب هلك سائر أهل البيت وإن استأثرناها هلك الحيض فقال عليه الصلاة والسلام إنما أمرتكم أن تعتزلوا مجامعتهم إذا حضن ولم آمركم بإخراجهن من البيوت كفعل الأعاجم فلما سمع اليهود ذلك قالوا هذا الرجل يريد أن لا يدع شيئا من أمرنا إلا خالفنا فيه ثم جاء عباد بن بشير وأسيد بن حضير إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبراه بذلك وقال يا رسول الله أفلا ننكحهن في الحيض فتغير وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى ظننا أنه غضب عليهما فقاما ففجأته هدية من لبن فأرسل النبي صلى الله عليه وسلم إليهما فسقاها ففعلنا أنه لم يغضب عليهما (المسئلة الثالثة) أصل الحيض في اللغة السيل يقال حاض السيل وفاض قال الأزهري ومنه قيل للحوض حوض لأن الماء يحيض إليه أي يسيل إليه والعرب تدخل الواو على الياء والياء على الواو لأنهما من جنس واحد إذا عرفت هذا فنقول إن هذا البناء قد يجيء للموضع كالمبيت والمقيل والمغيب وقد يجيء أيضا بمعنى المصدر يقال حاضت محيضا وجاء مجيئا وبات مبيتا وحكى الواحدي في البسيط عن ابن السكيت إذا كان الفعل من ذوات الثلاثة نحو كال يكيل وحاض يحيض واشباهه فإن الاسم منه مكسور والمصدر مفتوح من ذلك ما لا والله هذا مما يذهب بالكسر إلى الاسم وبالفتح إلى المصدر ولو فتحهما جميعا أو كسرهما في المصدر والاسم لجاز تقول العرب المعاش والمعيش والمغاب والمغيب والمسار والمسير فثبت أن لفظ الحيض حقيقة في موضع الحيض وهو أيضا اسم لنفس الحيض وإذا ثبت هذا فاعلم أن أكثر المفسرين من الأدباء زعموا أن المراد بالحيض ههنا الحيض وعندى أنه ليس كذلك إذ لو كان المراد بالحيض ههنا الحيض لكان قوله فاعتزلوا النساء في الحيض معناه فاعتزلوا النساء في الحيض ويكون المراد فاعتزلوا النساء في زمان الحيض فيكون ظاهره مانعا من الاستمتاع بها فيما فوق السرة ودون الركبة ولما كان هذا المنع غير ثابت لزم القول بتطرق النسخ أو التخصيص إلى الآية ومعلوم أن ذلك خلاف الأصل أما إذا حملنا الحيض على موضع الحيض كان معنى

الآية فاعتزلوا النساء في موضع الحيض و يكون المعنى فاعتزلوا موضع الحيض من النساء
وعلى هذا التقدير لا يتطرق الى الآية نسخ ولا تخصيص ومن المعلوم أن اللفظ اذا كان
مشاركاً بين معنيين وكان حمله على أحدهما يوجب محذوراً وعلى الآخر لا يوجب ذلك
المحذور فان حمل اللفظ على المعنى الذي لا يوجب المحذور أولى هذا اذا سلمنا أن لفظ الحيض
مشارك بين الموضع وبين المصدر مع اننا نعلم أن استعمال هذا اللفظ في الموضع أكثر واشهر
منه في المصدر فان قيل الدليل على ان المراد من الحيض الحيض انه قال هو أذى أى
الحيض أذى ولو كان المراد من الحيض الموضع لما صح هذا الوصف قلنا بتقدير أن يكون
الحيض عبارة عن الحيض فالحيض في نفسه ليس بأذى لان الحيض عبارة عن الدم
المختص بالاذى كيفية مخصوصة وهو عرض والجسم لا يكون نفس العرض فلا بد
وأن يقولوا المراد منه أن الحيض موصوف بكونه أذى واذا جاز ذلك فيجوز لنا أيضاً أن
نقول المراد ان ذلك الموضع ذو أذى وأيضاً لم لا يجوز أن يكون المراد من الحيض الاول هو
الحيض ومن الحيض الثاني موضع الحيض وعلى هذا التقدير يزول ما ذكرتم من
الاشكال فهذا ما عندي في هذا الموضع وبالله التوفيق أما قوله تعالى قل هو أذى فقال
عطاء وقتادة والسدي أى قدر واعلم أن الأذى في اللغة ما يكره من كل شئ وقوله فاعتزلوا
النساء في الحيض الاعتزال التنجس عن الشئ قدم ذكر العلة وهو الأذى ثم رتب الحكم
عليه وهو وجوب الاعتزال فان قيل ليس أذى إلا الدم وهو حاصل وقت الاستحاضة مع
ان اعتزال المرأة في الاستحاضة غير واجب فقد انتقضت هذه العلة قلنا العلة غير منقوضة
لان دم الحيض دم فاسد يتولد من فضلة تدفعها طبيعة المرأة من طريق الرحم ولو احتبست
تلك الفضلة لمرضت المرأة فذلك الدم جار مجرى البول والغائط فكان أذى وقد را ما دام
الاستحاضة فليس كذلك بل هو دم صالح يسيل من عروق تنفجر في عمق الرحم فلا يكون
أذى هذا ما عندي في هذا الباب وهو قاعدة طبية وبتقريرها يتخلص ظاهر القرآن من
الطعن والله أعلم بمراده (المسئلة الرابعة) اعلم ان دم الحيض موصوف بصفات حقيقية
ويتفرع عليه أحكام شرعية أما الصفات الحقيقية فأمران (أحدهما) المنبع ودم
الحيض دم يخرج من الرحم قال تعالى ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن
قبل في تفسيره المراد منه الحيض والحمل وأما دم الاستحاضة فانه لا يخرج من الرحم
لكن من عروق تنقطع في الرحم قال عليه السلام في صفة دم الاستحاضة انه دم عرق
انفجر وهذا الكلام يؤيد ما ذكرناه في دفع النقص عن تعليل القرآن (والنوع الثاني)
من صفات دم الحيض الصفات التي وصف رسول الله صلى الله عليه وسلم دم الحيض بها
(فأحدها) انه أسود (والثاني) انه ثخين (والثالث) انه محترق وهو المحترق من شدة حرارته
(الرابعة) انه يخرج برفق ولا يسيل سيلانا (والخامسة) انه رائحة كريهة بخلاف
سائر الدماء وذلك لانه من الفضلات التي تدفعها الطبيعة (السادسة) انه بحراني وهو

شديد الحمرة وقيل ما حصل فيه كدورة تشبهها به بناء البحر فهذه الصفات هي الصفات الحقيقية ثم من الناس من قال دم الحيض يتميز عن دم الاستحاضة فكل دم كان موصوفا بهذه الصفات فهو دم الحيض وما لا يكون كذلك لا يكون دم حيض وما اشبه الامر فيه فالاصل بقاء التكليف وزوالها انما يكون لعارض الحيض فاذا كان غير معلوم الوجود بقيت التكليف التي كانت واجبة على ما كان ومن الناس من قال هذه الصفات قد تشبه على المكلف فاجاب التأمل في تلك الدماء وفي تلك الصفات يقتضي عسر او مشقة فالشارع قد روقت مضبوطا متى حصلت الدماء فيه كان حكمها حكم الحيض كيف كانت تلك الدماء ومتى حصلت خارج ذلك الوقت لم يكن حكمها حكم الحيض كيف كانت صفة تلك الدماء والمقصود من هذا اسقاط العسر والمشقة عن المكلف ثم ان الاحكام الشرعية للحيض هي المنع من الصلاة والصوم واجتناب دخول المسجد ومس المصحف وقراءة القرآن وتصير المرأة به بالغة والحكم الثابت للحيض بنص القرآن انما هو حظر الجماع على ما بينا ككيفية دلالة الآية عليه (المسئلة الخامسة) اختلف الناس في مدة الحيض فقال الشافعي رحمه الله تعالى اقلها يوم وليلة وأكثرها خمسة عشر يوما وهذا قول علي بن أبي طالب وعطاء بن أبي رباح والاوزاعي وأحمد واسحق رضي الله عنهم وقال أبو حنيفة والثوري اقله ثلاثة أيام ولياليهن فان نقص عنه فهو دم فساد وأكثره عشرة أيام قال أبو بكر الرازي في أحكام القرآن وقد كان أبو حنيفة يقول بقول عطاء ان اقل الحيض يوم وليلة وأكثره خمسة عشر يوما ثم تركه وقال مالك لا تقدير لذلك في القلة والكثرة فان وجد ساعة فهو حيض وان وجد أياما فكذاك واحتج أبو بكر الرازي في أحكام القرآن على فساد قول مالك فقال لو كان المقدار ساقطا في القليل والكثير لوجب أن يكون الحيض هو الدم الموجود من المرأة فكان يلزم أن لا يوجد في الدنيا مستحاضة لان كل ذلك الدم يكون حضا على هذا المذهب وذلك باطل باجماع الامة ولانه روى ان فاطمة بنت أبي حبيش قالت للنبي صلى الله عليه وسلم اني استحاض فلا أطهر وأيضاروى ان حنة استحيضت سبع سنين ولم يقل النبي صلى الله عليه وسلم لهما ان جميع ذلك حيض بل أخبرهما ان منه ما هو حيض ومنه ما هو استحاضة فبطل هذا القول والله أعلم واعلم ان هذه الحجة ضعيفة لان لقائل أن يقول انما يميز دم الحيض عن دم الاستحاضة بالصفات التي ذكرها رسول الله صلى الله عليه وسلم لدم الحيض فاذا علمنا ثبوتها حكمنا بالحيض واذا علمنا عدمها حكمنا بعدم الحيض واذا ترددنا في الامرين كان طريقا ان الحيض مجهول وبقاء التكليف الذي هو الاصل معلوم والمشكوك لا يعارض المعلوم فلا جرم حكم ببقاء التكليف الاصلية فهذا الطريق يميز الحيض عن الاستحاضة وان لم يجعل للحيض زمان معين وحجة مالك من وجهين (الاول) ان النبي صلى الله عليه وسلم بين علامة دم الحيض وصفته بقوله دم الحيض هو

(ويسألونك عن الحيض) عطف على ما تقدم من مثله ولعل * ٣٤٨ * حكاية هذه الاسئلة الثلاثة بالعطف لوقوع

الكل عند السؤال
عن الحيض وحكاية
ماعدائها بغير عطف
لوقوع كل من ذلك
وفي وقت على حدة والحيض
مصدر من حاضت المرأة
كالجنى والمبيت روى أن
أهل الجاهلية كانوا
لايساكنون الحيض
ولا يؤاكلونهن كدأب
اليهود والمجوس واستمر
الناس على ذلك الى
ان سأل عن ذلك
أبو الدحداح في نفر من
الصحابة رضوان الله
عليهم أجمعين فنزلت
(قل هو أذى) أى شئ
يستقدر منه ويؤذى
من يقربه نفرة منه
وكره أهله (فاعتزلوا
النساء في الحيض) أى
فاجتنبوا مجامعتهم في حالة
الحيض قيل أخذ المسلمون
بظاهر الاعتزال فأخرجوا
هن من بيوتهم فقال ناس
من الأعراب يا رسول الله
البرد شديد والثياب قليلة
فان آثرناهن هلك سائر
أهل البيت وان استأثرنا بها
هلك الحيض فقال
صلى الله عليه وسلم انما
أمرتم أن تغتزلوا مجامعتهم
اذا حضن ولم يأمركم
باخراجهن من البيوت
كفعل الأعاجم وقيل ان
النصارى كانوا

الاسود المخدم فنى كان الدم موصوفا بهذه الصفة كان الحيض حاصلا فيدخل تحت
قوله تعالى فاعتزلوا النساء في الحيض وتحت قوله عليه السلام لفاطمة بنت أبي حبيش اذا
أقبلت الحيضة فدعى الصلاة (الحجة الثانية) انه تعالى قال في دم الحيض هو أذى فاعتزلوا
النساء في الحيض ذكر وصف كونه أذى في معرض بيان العلة لوجوب الاعتزال وانما
كان أذى للرأحة المنكرة التي فيه واللون الفاسد والحدة القوية التي فيه واذا كان وجوب
الاعتزال معللا بهذه المعاني فعند حصول هذه المعاني وجب الاحتراز عما بالعلة المذكورة
في كتاب الله تعالى على سبيل النصريح وعندى ان قول مالك قوى جدا أما الشافعي
فاحتج على أبي حنيفة بوجهين (الحجة الاولى) انه وجد دم الحيض في اليوم بليته وفي
الزائد على العشرة بدليل انه عليه السلام وصف دم الحيض بأنه أسود ومخدم فاذا وجد
ذلك فقد حصل الحيض فيدخل تحت عموم قوله تعالى فاعتزلوا النساء في الحيض تركنا
العمل بهذا الدليل في الأقل من يوم وليلة وفي الأكثر من خمسة عشر يوما بالاتفاق بيني
وبين أبي حنيفة فوجب أن يبقى معمولاً به في هذه المدة (الحجة الثانية) للشافعي في جانب
الزيادة ما روى انه صلى الله عليه وسلم لما وصف النساء بنقصان الدين فسر ذلك بأن قال
تمكث احداهن شطر عمرها لاتصلي وهذا يدل على ان الحيض قد يكون خمسة عشر يوما
لان على هذا التقدير يكون الظهر أيضا خمسة عشر يوما فيكون الحيض نصف عمرها ولو
كان الحيض أقل من ذلك لما وجدت امرأة لاتصلي نصف عمرها أجاب أبو بكر الرازي
عنه من وجهين (الاول) ان الشطر ليس هو النصف بل هو البعض (والثاني) انه لا يوجد
في الدنيا امرأة تكون حاضا نصف عمرها لان ماضى من عمرها قبل البلوغ هو من عمرها
(والجواب) عن الاول ان الشطر هو النصف يقال شطرت الشئ أى جعلته نصفين ويقال
في المثل اجلب جلبالك شطره أى نصفه وعن الثاني ان قوله عليه السلام تمكث احداهن
شطر عمرها لاتصلي انما يتناول زمانها تصلي فيه وذلك لا يتناول الزمان البلوغ واحتج
أبو بكر الرازي على قول أبي حنيفة من وجوه (الحجة الاولى) ما روى عن أبي أمامة عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام قال أبو بكر فان
صح هذا الحديث فلا معدل عنه لاحد (الحجة الثانية) ما روى عن أنس بن مالك وعثمان بن
أبي العاص الثقفي انهما قالالا الحيض ثلاثة أيام وأربعة أيام الى عشرة أيام وما زاد فهو
استحاضة والاستدلال به من وجهين (أحدهما) ان القول اذا ظهر عن الصحابي ولم
يخالفه أحد كان اجما (والثاني) ان التقدير مما لا سبيل الى العقل اليه متى روى عن
الصحابي فالظاهر انه سمعه من الرسول صلى الله عليه وسلم (الحجة الثالثة) قوله عليه السلام
لحنه بنت جحش تحيض في علم الله ستا أو سبع ما كما تحيض النساء في كل شهر مقتضاه أن
يكون حيض جميع النساء في كل شهر هذا القدر خالفنا هذا الظاهر في الثلاثة الى العشرة
فيبقى ماعداه على الاصل (الحجة الرابعة) قوله عليه السلام في حق النساء ما رأيت من

مجامعتهن ولا يبالون بالحيض واليهود كانوا يفرطون في الاعتزال فأمر المسلمون بالاقتصاد بين الامرين * ناقصات *

ناقصات عقل ودين أغلب لعقول ذوى الالباب منهم فقل ما نقصان دينهن قال تمكث
احداهن الايام والليالى لاتصلى وهذا الخبر يدل على ان مدة الحيض ما يقع عليه اسم الايام
والليالى وأقلها ثلاثة وأكثرها عشرة لانه لا يقال فى الواحد والاثنين لفظ الايام ولا يقال
فى الزائد على العشرة أيام بل يقال أحد عشر يوما اما الثلاثة الى العشرة فيقال فيها أيام
وأىضا قال صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت أبي حبيش دعى الصلاة أيام أقرائك ولفظ الايام
مختص بالثلاثة الى العشرة وفى حديث أم سلمة فى المرأة التى سألتها انها تهرق الدم فقال
لتنظر عدد الليالى والايام التى كانت تحيض من الشهر فلتترك الصلاة ذلك القدر من
الشهر ثم لتغتسل وتصل فان قيل لعل حيض تلك المرأة كان مقدرا بذلك المقدار قلنا انه
عليه السلام ما سألها عن قدر حيضها بل حكم عليها بهذا الحكم مطلقا فدل على ان
الحيض مطلقا مقدر بما ينطلق عليه لفظ الايام وأىضا قال فى حديث عدى بن ثابت
المستحاضة تدعى الصلاة أيام حيضها وذلك عام فى جميع النساء (الحجة الخامسة) وهى حجة
ذكرها الجبائى من شيوخ المعتزلة فى تفسيره فقال ان فرض الصوم والصلاة لازم يتعين
للعروضات الدالة على وجوبهما ترك العمل بهما فى الثلاثة الى العشرة فوجب بقاؤها على
الاصل فيما دون الثلاثة وفوق العشرة وذلك لان فيما دون الثلاثة حصل اختلاف
للعلماء فأورث شبهة فلم نجعله حيزا وما زاد على العشرة ففيه أيضا اختلاف العلماء فأورث
شبهة فلم نجعله حيزا فاما من الثلاثة الى العشرة فهو متفق عليه فجعلناه حيزا فهذه
خلاصة كلام الفقهاء فى هذه المسئلة وبالله التوفيق (المسئلة السادسة) اتفق المسلمون
على حرمة الجماع فى زمن الحيض واتفقوا على حل الاستمتاع بالمرأة بما فوق السرة ودون
الركبة واختلفوا فى انه هل يجوز الاستمتاع بما دون السرة وفوق الركبة فنقول ان فسرنا
المحيض بموضع الحيض على ما اخترناه كانت الآية دالة على تحريم الجماع فقط فلا يكون
فيه اشارة الى تحريم ما وراءه بل من يقول ان تخصيص الشئ بالذكر يدل على ان الحكم فيما
عداه بخلافه يقول ان هذه الآية تدل على حل ما سوى الجماع أما من يفسر المحيض
بالحيض كان تقدير الآية عنده فاعتزلوا النساء فى زمان الحيض ثم يقول ترك العمل بهذه
الآية فيما فوق السرة ودون الركبة فوجب أن يبقى الباقي على الحرمة وبالله التوفيق
* أما قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن من حيث أمركم الله فاعلم
ان قوله ولا تقربوهن أى ولا تجامعوهن يقال قرب الرجل امرأته اذا جامعها وهذا
كالتأكيده لقوله تعالى فاعتزلوا النساء فى المحيض ويمكن أيضا حملها على فائدة جلية
جديدة وهى أن يكون قوله فاعتزلوا النساء فى المحيض نهيا عن المباشرة فى موضع الدم
وقوله ولا تقربوهن يكون نهيا عن الالتذاذ بما يقرب من ذلك الموضع وفى الآية مسائل
(المسئلة الاولى) قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمر وروان عامر ويعقوب الحضرمي وأبو بكر
عن عاصم حتى يطهرن خفيفة من الطهارة وقرأ جرير والكسائي يطهرن بالتشديد وكذلك

(ولا تقربوهن حتى
يطهرن) تأكيده لحكم
الاعتزال وتنبه على
أن المراد به عدم
قربانهن لا عدم القرب
منهن وبيان لغايته
وهو انقطاع الدم
عند أبي حنيفة رحمه الله
فان كان ذلك فى أكثر
المدة حل القربان كما
انقطع والا فلا بد
من الاغتسال أو من
مضى وقت صلاة وعند
الشافعي رحمه الله
أن يغتسلن بعد
الانقطاع كما يفصح
عنه القراءة بالتشديد
وينبى عنه قوله عز وجل

حفص عن عاصم بن خفف فهو زوال الدم لان يطهرن من طهرت المرأة من حيضها وذلك اذا انقطع الحيض فالمعنى لا تقر بوهن حتى يزول عنهن الدم ومن قرأ يطهرن بالتشديد فهو على معنى يطهرن فادغم كقوله يا أيها المزملة ويا أيها المدثر أي المتزمل والمتدثر وبالله التوفيق (المسئلة الثانية) أكثر فقهاء الامصار على ان المرأة اذا انقطع حيضها لا يحل للزوج مجامعتها الا بعد أن تغتسل من الحيض وهذا قول مالك والاوزاعي والشافعي والثوري والمشهور عن أبي حنيفة انها ان رأت الطهر دون عشرة أيام لم يقر بها زوجها وان رآته لعشرة أيام جاز أن يقر بها قبل الاغتسال حجة الشافعي من وجهين (الحجة الاولى) ان القراءة المتواترة حجة بالاجماع فاذا حصلت قراءةتان متواترتان وأمكن الجمع بينهما وجب الجمع بينهما اذا ثبت هذا فنقول قرئ حتى يطهرن بالتخفيف وبالتثقل ويطهرن بالتخفيف عبارة عن انقطاع الدم وبالتثقل عبارة عن التطهر بالماء والجمع بين الامرين ممكن فوجب دلالة هذه الآية على وجوب الامرين وان كان كذلك وجب أن لا تنتهي هذه الحرمة الا عند حصول الامرين (الحجة الثانية) ان قوله تعالى فاذا تطهرن فاتوهن علق الايمان على التطهر بكلمة اذا وكلمة اذا للشرط في اللغة والمعلق على الشرط عدم الشرط فوجب أن لا يجوز الايمان عند عدم التطهر حجة أبي حنيفة رحمه الله قوله تعالى ولا تقر بوهن حتى يطهرن نهى عن قربانهن وجعل غاية ذلك النهى أن يطهرن بمعنى ينقطع حيضهن واذا كان انقطاع الحيض غاية لهذا النهى وجب أن لا يبقى هذا النهى عند انقطاع الحيض أجاب القاضي عنه بانه لو اقتصر على قوله حتى يطهرن لكان ما ذكرتم لازماً أما الماضم اليه قوله فاذا تطهرن صار المجموع هو الغاية وذلك بمنزلة أن يقول الرجل لا تكلم فلانا حتى يدخل الدار فاذا طابت نفسه بعد الدخول فكلمه فانه يجب أن يتعلق اباحة كلامه بالامرين جميعاً واذا ثبت انه لا بد بعد انقطاع الحيض من التطهر فقد اختلفوا في ذلك التطهر فقال الشافعي وأكثر الفقهاء هو الاغتسال وقال بعضهم هو غسل الموضع وقال عطاء وطاوس هو أن تغسل الموضع وتوضأ والصحيح هو الاول لوجهين (الاول) ان ظاهر قوله فاذا تطهرن حكم عائد الى ذات المرأة فوجب أن يحصل هذا التطهر في كل بدن منها لا في بعض من أبعاض بدنها (والثاني) ان حمله على التطهر الذي يختص الحيض بوجوبه أولى من التطهر الذي يثبت في الاستحاضة كشبوته في الحيض فهذا يوجب ان المراد به الاغتسال اذا أمكن بوجود الماء وان تعذر ذلك فقد أجمع القائلون بوجوب الاغتسال على ان التيمم يقوم مقامه وانما أثبتنا التيمم مقام الاغتسال بدلالة الاجماع والا فالظاهر يقتضي أن لا يجوز قربانها الا عند الاغتسال بالماء (المسئلة الثالثة) اختلفوا في المراد بقوله تعالى فاتوهن من حيث أمركم الله وفيه وجوه (الاول) وهو قول ابن عباس ومجاهد وابراهيم وقتادة وعكرمة فاتوهن في المأتي فانه هو الذي أمر الله به ولا تؤتوهن في غير المأتي وقوله من حيث أمركم

(فاذا تطهرن) فان
التطهر هو الاغتسال
(فاتوهن من حيث
أمركم الله) من المأتي
الذي حلله لكم وهو
القبل

الله أى فى حيث أمركم الله كقوله اذ انودى للصلاة من يوم الجمعة أى فى يوم الجمعة (الثانى)
قال الاصم والزجاج أى فأتوهن من حيث يحل لكم غشيانهن وذلك بأن لا يكن صائمات
ولامعتكفات ولا محرقات (الثانى) وهو قول محمد بن الحنفية فأتوهن من قبل الحلال
دون الفجور والاقرب هو القول الاول لان لفظة حيث حقيقة فى المكان مجاز فى غيره
* أما قوله ان الله يحب التوابين و يحب المتطهرين فالكلام فى تفسير محبة الله تعالى وفى
تفسير التوبة قد تقدم فلا نعيده الا اننا نقول التواب هو المسكر من فعل ما يسمى توبة وقد
يقال هذا فى حق الله تعالى من حيث يكثر فى قبول التوبة فان قيل ظاهر الآية يدل على
انه يجب تكرير التوبة مطلقا والعقل يدل على ان التوبة لا تليق الا بالمذنب فمن لم يكن مذنباً
وجب أن لا تحسن منه التوبة (والجواب) من وجهين (الاول) ان المكلف لا يأمن البتة
من التقصير فتلزمه التوبة دفعا لذلك التقصير المجوز (الثانى) قال أبو مسلم الاصفهاني
التوبة فى اللغة عبارة عن الرجوع ورجوع العبد الى الله تعالى فى كل الاحوال محمود
اعترض القاضى عليه بأن التوبة وان كانت فى أصل اللغة عبارة عن الرجوع الا انها فى
عرف الشرع عبارة عن الندم على ما فعل فى الماضى والترك فى الحاضر والعزم على أن
لا يفعل مثله فى المستقبل فوجب حمله على هذا المعنى الشرعى دون المفهوم اللغوى ولا ي
مسلم أن يجب عنه فيقول مرادى من هذا الجواب انه ان أمكن حل اللفظ على التوبة
الشرعية فقد صح اللفظ وسلم عن السؤال وان تعذر ذلك حملته على التوبة بحسب اللغة
الاصلية لئلا يتوجه الطعن والسؤال * أما قوله تعالى و يحب المتطهرين ففيه وجوه
(أحدها) المراد منه التنزيه عن الذنوب والمعاصى وذلك لان التائب هو الذى فعله ثم تركه
والمتطهر هو الذى ما فعله تنزهها عنه ولا ثالث لهذين القسمين واللفظ محتمل لذلك لان
الذنب نجاسة روحانية ولذلك قال انما المشركون نجس فتركه يكون طهارة روحانية وبهذا
المعنى يوصف الله تعالى بأنه طاهر مطهر من حيث كونه منزها عن العيوب والقبائح
ويقال فلان طاهر الذيل (والقول الثانى) أن المراد لاياتيها فى زمان الحيض وأن
لا يأتيتها فى غير المأتى على ما قال فأتوهن من حيث أمركم الله ومن قال بهذا القول قال
هذا أولى لانه أليق بما قبل الآية ولانه تعالى قال حكاية عن قوم لوط أخرجوهم من
قربتكم انهم أناس يتطهرون فكان قوله و يحب المتطهرين ترك الاتيان فى الادبار
(والقول الثالث) انه تعالى لما أمر نبالا تطهر فى قوله فاذا تطهروا فلا جرم مدح المتطهر
فقال و يحب المتطهرين والمراد منه التطهر بالماء وقد قال تعالى رجال يحبون أن
يتطهروا والله يحب المتطهرين فليل فى التفسير انهم كانوا يستنجون بالماء فأنى الله عليهم
* (الحكم الثامن) قوله تعالى (نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم وقد موا
لانفسكم واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه و بشرا المؤمنين) فى الآية مسائل (المسئلة
الاولى) ذكروا فى سبب النزول وجوها (أحدها) روى أن اليهود قالوا من جامع امرأته

(ان الله يحب التوابين)

مما عسى ينذر منهم

من ارتكاب بعض ما نهوا

عنه ومن سائر الذنوب

(و يحب المتطهرين)

المتزهين عن الفواحش

والاقدار وفى ذكر التوبة

اشعار بمساس الحاجة

اليها بارتكاب بعض الناس

لما نهوا عنه وتكرير

الفعل لمزيد العناية

بأمر التطهر

في قبلها من دبرها كان ولدها أحول مخبلا وزعموا أن ذلك في التوراة فذكر ذلك لرسول
الله صلى الله عليه وسلم فقال كذبت اليهود ونزلت هذه الآية (وثانيها) روى عن ابن
عباس أن عمر جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله هلكت وحكي وقوع ذلك
منه فانزل الله تعالى هذه الآية (وثالثها) كانت الانصار تنكر أن يأتي الرجل المرأة من
دبرها في قبلها وكانوا أخذوا ذلك من اليهود وكانت قر يش تفعل ذلك فانكرت الانصار
ذلك عليهم فنزلت الآية (المسئلة الثانية) حرث لكم أي مزرع ومنبت للولد وهذا على
سبيل التشبيه ففرج المرأة كالارض والنطفة كالبدرو والولد كالنبات الخارج والحرث
مصدر ولهذا وحده الحرث فكان المعنى نسائكم ذوات حرث لكم فيهن تحرثون للولد
فحذف المضاف وأيضا قد يسمى موضع الشيء باسم الشيء على سبيل المبالغة كقوله
فانما هي اقبال وادبار ويقال هذا أمر الله أي مأموره وهذا شهوة فلان أي مشتها
فكذلك حرث الرجل محرثه (المسئلة الثالثة) ذهب أكثر العلماء إلى أن المراد من الآية
أن الرجل مخبر بين أن يأتيها من قبلها أو بين أن يأتيها من دبرها في قبلها فقوله أي
شتم محمول على ذلك ونقل نافع عن ابن عمر أنه كان يقول المراد من الآية تجوز اتيان
النساء في ادبارهن وسائر الناس كذبوا نافعا في هذه الرواية وهذا قول مالك واختيار
السيد المرتضى من الشيعة والمرضى رواه عن جعفر بن محمد الصادق رضي الله عنه
وجهة من قال انه لا يجوز اتيان النساء في ادبارهن من وجوه (الحجة الاولى) ان الله تعالى
قال في آية المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض جعل قيام الأذى علة لحرمة
اتيان موضع الأذى ولا معنى للأذى إلا ما يتأذى الإنسان منه وههنا يتأذى الإنسان بنتن
روائح ذلك الدم وحصول هذه العلة في محل النزاع أظهر فاذا كانت تلك العلة فائمه ههنا
وجب حصول الحرمة (الحجة الثانية) قوله تعالى فاتوهن من حيث أمركم الله وظاهر الأمر
للاجوب ولا يمكن أن يقال انه يفيد وجوب اتيانهن لأن ذلك غير واجب فوجب حله على
أن المراد منه أن تأتي المرأة وجب أن يأتيها في ذلك الموضع الذي أمر الله تعالى به ثم هذا
غير محمول على الدبر لأن ذلك بالاجماع غير واجب فتعين أن يكون محمولا على القبل وذلك هو
المطلوب (الحجة الثالثة) روى خزيمة بن ثابت أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن اتيان
النساء في ادبارهن فقال النبي صلى الله عليه وسلم حلال فلما ولي الرجل دعا فقال كيف قلت
في أي الخريتين أوفى أي الخريتين أوفى أي الخريتين أوفى أي الخريتين أوفى أي الخريتين أوفى
قبلها فنعم أمن دبرها في دبرها فلا أن الله لا يستحي من الحق لا تأتوا النساء في ادبارهن
وأراد بخبرتها مسلكها وأصل الخربة عروة المزادة شبه الثقب بها والخربة هي الثقب التي
يثقبها الخراز كني به عن المأني وكذلك الخصفة من قولهم خصفت الجلد اذا خرزته حجة من
قال بالجواز وجوه (الحجة الاولى) التمسك بهذه الآية من وجهين (الاول) انه تعالى جعل
الحرث اسما للمرأة فقال نسائكم حرث لكم فهذا يدل على أن الحرث اسم للمرأة لا للموضع

(نسائكم حرث لكم)
أي مواضع حرث لكم
شبهن بها لما بين ما يلقى
في أرحامهن وبين البذور
من المشابهة من حيث
أن كلا منهما مادة
لما يحصل منه (فاتوا
حرثكم) لما عبر عنهن
بالحرث عبر عن مجامعتهن
بالايتان وهو بيان لقوله
تعالى فاتوهن من حيث
أمركم الله (أني شتمت)
من أي جهة شتمت روى
أن اليهود كانوا يزعمون
أن من أتى امرأته
في قبلها من دبرها يأتي
ولده أحول فذكر ذلك
لرسول الله صلى الله
عليه وسلم فنزلت

قوله قول مالك
في القسطلاني تكذيب
نسبة هذا القول لمالك
بكثرة النقول عن نفس
مالك اهـ مصحح

المعين فلما قال بعده فاتوا حرثكم أنى شئتم كان المراد فاتوا نساءكم أنى شئتم فيكون هذا اطلاقاً
 في اتيانهم على جميع الوجوه فيدخل فيه محل النزاع (الوجه الثاني) ان كلمة أنى معناها
 أين قال الله تعالى أنى لك هذا قالت هو من عند الله والتقدير من أين لك هذا فصار تقدير
 الآية فاتوا حرثكم أين شئتم وكلمة أين شئتم تدل على تعدد الامكنة يقال اجلس أين شئت
 ويكون هذا تخيير بين الامكنة اذا ثبت هذا فنقول ظهر أنه لا يمكن حمل الآية على الاتيان
 من قبلها في قبلها أو من دبرها في قبلها لان على هذا التقدير المكان واحد والتعداد انما
 وقع في طريق الاتيان واللفظ اللائق به أن يقال اذهبوا اليه **ك** كيف شئتم فلما لم يكن
 المذكور ههنا لفظه كيف بل لفظه انى وثبت أن لفظه انى مشعرة بالتخيير بين الامكنة
 ثبت أنه ليس المراد ما ذكرتم بل ما ذكرناه (الحجة الثانية) لهم التمسك بعموم قوله تعالى
 الاعلى أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم ترك العمل به في حق الذكور راد لالة الاجماع فوجب
 أن يبقى معمولاً به في حق النساء (الحجة الثالثة) توافقنا على انه لو قال للمرأة دبرك على
 حرام ونوى الطلاق أنه يكون طلاقاً وهذا يقتضى كون دبرها حلالاً وهذا مجموع كلام
 القوم في هذا الباب أجاب الاولون فقالوا الذى يدل على انه لا يجوز أن يكون المراد من
 هذه الآية اتيان النساء في غير المأتى وجوه (الاول) ان الحرث اسم لموضع الحراثة
 ومعلوم ان المرأة بجميع أجزائها ليست موضعاً للحراثة فامتنع اطلاق اسم الحرث على
 ذات المرأة ويقتضى هذا الدليل أن لا يطلق لفظ الحرث على ذات المرأة الا ان اتركنا العمل
 بهذا الدليل في قوله نساؤكم حرث لكم لان الله تعالى صرح ههنا بطلاق لفظ الحرث على
 ذات المرأة فحملنا ذلك على المجاز المشهور من تسمية كل الشئ باسم جزئه وهذه الصورة
 مفقودة في قوله فاتوا حرثكم فوجب حمل الحرث ههنا على موضع الحراثة على التعيين
 فثبت أن هذه الآية لا دلالة فيها الا على اتيان النساء في المأتى (الوجه الثاني) في بيان أن
 هذه الآية لا يمكن أن تكون دالة على ما ذكرناه لما بينا أن ما قبل هذه الآية يدل على المنع مما
 ذكرناه من وجهين (أحدهما) قوله قل هو أذى (والثاني) قوله فاتوهن من حيث أمركم
 الله فلو دلت هذه الآية على التجوز لكان ذلك جعاً بين ما يدل على التحريم وبين ما يدل على
 التحليل في موضع واحد والاصل أنه لا يجوز (الوجه الثالث) الروايات المشهورة في ان
 سبب نزول هذه الآية اختلافهم في أنه هل يجوز اتيانها من دبرها في قبلها وسبب نزول
 الآية لا يكون خارجاً عن الآية فوجب **ك** كون الآية متناولة لهذه الصورة ومتى
 حملناها على هذه الصورة لم يكن بنا حاجة الى حملها على الصورة الاخرى فثبت بهذه الوجوه
 ان المراد من الآية ليس ما ذكرناه وعند هذا تبحث عن الوجوه التي تمسكوا بها على
 التفصيل (أما الوجه الاول) فقد بينا ان قوله فاتوا حرثكم معناه فاتوا موضع الحرث
 (وأما الثاني) فانه لما كان المراد بالحرث في قوله فاتوا حرثكم ذلك الموضع المعين لم يمكن
 حمل انى شئتم على التخير في المكان وعند هذا يضر فيه زيادة وهى أن يكون المراد

من اني شئت فيضم لفظه من لا يقال ليس حل لفظ الحرث على حقيقته والتزام هذا الاضمار
أولى من حل لفظ الحرث على المرأة على سبيل المجاز حتى لا يلزمنا هذا الاضمار لاننا نقول بل
هذا أولى لان الاصل في الابضاع الحرمه (وأما الثالث) فجوابه ان قوله الاعلى أزاجهم
أوما ملكت أيمانهم عام ودلائلنا خاصة والخاص مقدم على العام (وأما الرابع)
فجوابه ان قوله دبرك على حرام انما يصلح أن يكون كناية عن الطلاق لانه محل لحل الملامسة
والمضاجعة فصار ذلك كقوله يدك طالق والله أعلم (المسئلة الرابعة) اختلف المفسرون
في تفسير قوله اني شئت والمشهور ما ذكرناه أنه يجوز للزوج أن يأتيها من قبلها في قبلها
ومن دبرها في قبلها (والثاني) ان المعنى أى وقت شئت من أوقات الحل يعنى اذا لم تكن
أجنبية أو محرمة أو صائمة أو حائضا (والثالث) أنه يجوز للرجل أن ينكحها قائمة أو باركة
أو مضطجعة بعد أن يكون في الفرج (الرابع) قال ابن عباس المعنى ان شاء عزل وان
شاء لم يعزل وهو منقول عن سعيد بن المسيب (الخامس) متى شئت من ليل أو نهار فان قيل
فما المختار من هذه الاقوال قلنا قد ظهر عن المفسرين أن سبب نزول هذه الآية هو ان
اليهود كانوا يقولون من أتى المرأة من دبرها في قبلها جاء الولد أحول فأنزل الله تعالى هذا
لتكذيب قولهم فكان الأولى حل اللفظ عليلد وأما الاوقات فلا مدخل لهما في هذا
الباب لان اني يكون بمعنى متى ويكون بمعنى كيف وأما العزل وخلافه فلا يدخل تحت
اني لان حال الجماع لا يختلف بذلك فلا وجه لحمل الكلام الاعلى ما قلنا * أما قوله وقدموا
لانفسكم فغناه افعلوا ماتستو جبون به الجنة والكرامة ونظيره أن يقول الرجل لغيره
قدم لنفسك عملا صالحا وهو كقوله وتزود وافان خير الزاد التقوى ونظيره لفظ التقديم
ما حكى الله تعالى عن فريق من أهل النار وهو قوله قالوا بل أنتم لامر حبابكم أنتم قدمتموه
لنا فبئس القرار فان قيل كيف تعلق هذا الكلام بما قبله قلنا نقل عن ابن عباس أنه قال
معناه التسمية عند الجماع وهو في غاية البعد والذي عندي فيه ان قوله نسأوكم حرث لكم
جار مجرى التنبيه على سبب اباحة الوطء كأنه قيل هؤلاء النسوان انما حكم الشرع باباحة
وطئهن لكم لاجل انهن حرث لكم أى بسبب أنه يتولد الولد منها ثم قال بعده فأتوا حرثكم
أنى شئت أى لما كان السبب في اباحة وطئها لكم حصول الحرث فأتوا حرثكم ولا تأتوا غير
موضع الحرث فكان قوله فأتوا حرثكم دليلا على الاذن في ذلك الموضع والمنع من غير ذلك
الموضع فلما اشتملت الآية على الاذن في أحد الموضعين والمنع عن الموضع الآخر لاجرم قال
وقدموا لانفسكم أى لا تكونوا في قيد قضاء الشهوة بل كونوا في قيد تقديم الطاعة ثم انه
تعالى أكد ذلك بقوله واتقوا الله ثم أكد ثالثا بقوله واعلموا أنكم ملاقوه وهذه التهديدات
الثلاثة المتوالية لا يليق ذكرها الا اذا كانت مسبقة بالنهي عن شئ لذيذ مشتهى فثبت
أن ما قبل هذه الآية دال على تحريم هذا العمل وما بعدها أيضا دال على تحريمه فظهر أن
المذهب الصحيح في تفسير هذه الآية ما ذهب اليه جمهور المجتهدين * أما قوله تعالى واتقوا

(وقدموا لانفسكم)
أى ما يدخر لكم من
الثواب وقيل هو طلب
الولد وقيل هو التسمية
عند المباشرة (واتقوا
الله) بالاجتناب عن
معاصيه التى من جملة ما
ماعد من الامور

(واعلموا أنكم ملاقوه) فعرضوا التحصيل * ٣٥٥ * ما تنتفعون به حينئذ واجتنبوا اقتراف ما تفتضحون به

الله واعلموا أنكم ملاقوه فاعلم أن الكلام في التقوى قد تقدم والكلام في تفسير لقاء الله تعالى قد تقدم في قوله الذين يظنون أنهم ملاقوه ربهم واعلم أنه تعالى ذكر هذه الأمور الثلاثة (أولها) وقد موالاتكم والمراد منه فعل الطاعات (وثانيها) قوله واتقوا الله والمراد منه ترك المحظورات (وثالثها) قوله واعلموا أنكم ملاقوه وفيه إشارة إلى أني إنما كلفتكم بتحمل المشقة في فعل الطاعات وترك المحظورات لأجل يوم البعث والنشور والحساب فلو لا ذلك اليوم لكان تحمل المشقة في فعل الطاعات وترك المحظورات عبثا وما أحسن هذا الترتيب ثم قال وبشر المؤمنين والمراد منه رعاية الترتيب المعبر في القرآن وهو أن يجعل مع كل وعيد وعدا والمعنى وبشر المؤمنين خاصة بالثواب والكرامة فحذف ذكرهما لما انهما كالعلوم فصار كقوله وبشر المؤمنين بأن لهم من الله فضلا كبيرا (الحكم التاسع) * قوله تعالى (ولا تجعلوا الله عرضة لآيمانكم ان تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس والله سميع عليم) المفسرون أكثر ما من الكلام في هذه الآية وأجود ما ذكره وجهان (الاول) وهو الذي ذكره أبو مسلم الاصفهاني وهو الاحسن ان قوله ولا تجعلوا الله عرضة لآيمانكم نهى عن الجراءة على الله بكثرة الحلف به وذلك لان من أكثر ذكر شئ في معنى من المعاني فقد جعله عرضة يقول الرجل قد جعلتني عرضة للومك وقال الشاعر ولا تجعلني عرضة للوائم * وقد ذم الله تعالى من أكثر الحلف بقوله ولا تطع كل حلاف مهين وقال تعالى واحفظوا آيانتكم والعرب كانوا يمدحون الانسان بالاقلال من الحلف كما قال كثير

قليل الا ليا حافظ ليمينه * وان سبقت منه الالية برت

والحكمة في الامر بتقليل الايمان أن من حلف في كل قليل وكثير بالله انطلق لسانه بذلك ولا يبقى لليمين في قلبه وقع فلا يؤمن اقدمه على اليمين الكاذبة فيختل ما هو الغرض الاصيل في اليمين وأيضا كلما كان الانسان أكثر تعظيما لله تعالى كان أكثر في العبودية ومن كمال التعظيم أن يكون ذكر الله تعالى أجلا وأعلى عنده من أن يستشهد به في غرض من الاغراض الدنيوية * وأما قوله تعالى بعد ذلك ان تبروا فهو علة لهذا النهي فقوله ان تبروا أي ارادة ان تبروا والمعنى انما نهيتكم عن هذا لما ان توقي ذلك من البر والتقوى والاصلاح فتكونون بامعشر المؤمنين بررة أتقياء مصالحين في الارض غير مفسدين فان قيل وكيف يلزم من ترك الحلف حصول البر والتقوى والاصلاح بين الناس قلنا لان من ترك الحلف لاعتقاده ان الله تعالى أجلا وأعظم أن يستشهد باسمه العظيم في مطالب الدنيا وخسائس مطالب الحلف فلا شك أن هذا من أعظم أبواب البر وأما معنى التقوى فظاهر انه اتقى أن يصدر منه ما يخل بتعظيم الله وأما الاصلاح بين الناس فتى اعتقدوا في صدق لهجته وبعده عن الاغراض الفاسدة فيقبلون قوله فيحصل الصلح بتوسطه (التأويل الثاني) قالوا العرضة عبارة عن المانع والدليل على صحة هذه اللغة أنه يقال أردت أفعل كذا فعرض لي أمر كذا

(وبشر المؤمنين) الذين تلقوا ما خوطبوا به من الاوامر والنواهي بحسن القبول والامثال بما يقصر عنه البيان من الكرامة والنعيم المقيم أو بكل ما يبشر به من الامور التي تسر بها القلوب وتفر بها العيون وفيه مع ما في تلوين الخطاب وجعل المبشر رسول الله صلى الله عليه وسلم من المبالغة في تشریف المؤمنين ما لا يخفى (ولا تجعلوا الله عرضة لآيمانكم) قيل نزلت في عبد الله بن رواحة حين حلف أن لا يكلم ختنة بشير بن النعمان ولا يصلح بينه وبين أخته وقبل في الصديق رضي الله عنه حين حلف أن لا ينفق على مسطح لحوضه في حديث الافك والعرضة فعلة بمعنى مفعول كالقبضة والغرفة تطلق على ما يعرض دون الشئ فيصير حاجزا عنه كما يقال فلان عرضة للخير وعلى المعرض الامر كما في قوله * فلا تجعلوني عرضة للوائم * فالعنى على الوجه الاول لا تجعلوا الله مانعا للامور الحسنة التي تحلفون على تركها وعبر عنها بالآيمان للابستهابها كما في قوله عليه

السلام لعبد الله بن سمرة اذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فأت الذي هو خير وكفر عن يمينك وقوله تعالى

(أن تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس) عطف بيان لايمانكم (٣٥٦) * أو بدل منها لما عرفت انها عبارة عن الامور المحلوف

عليها واللام في لايمانكم متعلقة بالفعل أو بعرضة لما فيها من معنى الاعتراض أى لا تجعلوا الله لبركم وتقواكم واصلا حكم بين الناس عرضة أى برزخا حازبان تحلفوا به تعالى على تركها أولا تجعلوه تعالى عرضة أى شيئا يعترض الامور المذكورة ويحجزها بما ذكر من الحلف به تعالى على تركها وقد جوز أن تكون اللام للتعليل ويتعلق أن تبروا الخ بالفعل أو بعرضة فيكون الايمان بمعناها وأنت خير بانه يؤدى الى الفصل بين العامل ومعموله باجنبي وعلى الوجه الثانى لا تجعلوا الله معرضا لايمانكم بتدلوله بكثرة الحلف به ولذلك ذم من نزل فيه ولا تطع كل حلاف مهين باشنع المذام وجعل الحلاف مقدمتها وأن تبروا حينئذ علة للنهي أى ارادة ان تبروا وتتقوا وتصلحوا لان الحلاف مجترى على الله سبحانه غير معظم له فلا يكون برا متقيا ثقة بين الناس فيكون بمعزل من التوسط في اصلاح ذات

وأعترض أى تحامى ذلك فنعنى منه واشتقاقها من الشئ الذى يوضع فى عرض الطريق فيصير مانعا للناس من السلوك والمرور ويقال اعترض فلان على كلام فلان وجعل كلامه معارضا لكلام آخر أى ذكر ما يمنع من تثبيت كلامه اذا عرفت أصل الاشتقاق فالعرضة فعلة بمعنى المفعول كالقبضة والغرفة فيكون اسما لما يجعل معرضا دون الشئ وما نعامنه فثبت ان العرضة عبارة عن المانع وأما اللام فى قوله لايمانكم فهو للتعليل اذا عرفت هذا فنقول تقدير الآية ولا تجعلوا ذكر الله مانعا بسبب ايمانكم من أن تبروا أو فى أن تبروا فأسقط حرف الجر لعدم الحاجة اليه بسبب ظهوره قالوا وسبب نزول الآية ان الرجل كان يحلف على ترك الخيرات من صلة الرحم أو اصلاح ذات البين أو احسان الى أحد أدعيائه ثم يقول أخاف الله أن أحنث في يميني فيترك البرارادة البر في يمينه فتقبل لا تجعلوا ذكر الله مانعا بسبب هذه الايمان عن فعل البر والتقوى هذا أجود ما ذكره المفسرون وقد طولوا في كلمات آخر ولكن لفائدة فيها فتركتناها ثم قال فى آخر الآية والله سميع علیم أى ان حلفتكم يسمع وان تركتكم الحلف تعظيم الله واجلاله من أن يستشهد باسمه الكريم فى الاعراض العاجلة فهو علیم عالم بما فى قلوبكم ونياتكم * قوله تعالى

(لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والله غفور حلیم) فى الآية مسئلتان (المسئلة الاولى) اللغو الساقط الذى لا يعتد به سواء كان كلاما أو غيره اما ورود هذه اللفظة فى الكلام فبدل عليه الآية والخبر والرواية اما الآية فقوله تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه وقوله لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما وقوله لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه وقوله لا تسمع فيها لاغية أما قوله واذا مروا باللغو مروا كراما فيحتمل أن يكون المراد واذا مروا بالكلام الذى يكون لغوا وأن يكون المراد واذا مروا بالفعل الذى يكون لغوا وأما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم من قال يوم الجمعة لصاحبه صه والامام يخطب فقد لغا وأما الرواية فيقال لغا الطائر يلغوا لغوا اذا صوت ولغوا اطائر تصويته وأما ورود هذا اللفظ فى غير الكلام فهو انه يقال لما لا يعتد به من أولاد الابل لغو

قال جرير يعد الناس بون بنى تميم * بيوت المجد أربعة كبارا

وتخرج منهم المرتى لغوا * كما الغيت فى الدية الخوارا

وقال العجاج ورب اسرار حجيج كظم * عن اللغا ورفث التكلم

قال الفراء اللغا مصدر للغيت واللغو مصدر للغوت فهذا ما يتعلق باللغة أما المفسرون فقد ذكروا وجوها (الاول) قال الشافعى رضى الله عنه انه قول العرب لا والله وبلى والله مما يؤكدون به كلامهم ولا يخطر ببالهم الحلف ولو قيل لواحد منهم سمعتك اليوم تحلف فى المسجد الحرام ألف مرة لانكر ذلك ولعله قال لا والله ألف مرة (والثانى) وهو قول أبى حنيفة رضى الله عنه أن اللغو هو أن يحلف على شئ يعتقد انه كان ثم بان أنه لم يكن فهذا هو اللغو وفائدة هذا الاختلاف أن الشافعى لا يوجب الكفارة فى قول الرجل لا والله

* وبلى *

البين (والله سميع) يسمع أيمانكم (علیم) يعلم نياتكم فحذفوا على ما كلفتموه

وبلى والله ويوجبها فيما اذا حلف على شئ يعتقد انه كان ثم بان انه لم يكن وأبو حنيفة يحكم بالضد من ذلك ومذهب الشافعي هو قول عائشة والشعبي وعكرمة وقول أبي حنيفة هو قول ابن عباس والحسن ومجاهد والنخعي والزهرى وسليمان بن يسار وقادة والسدي ومكحول حجة الشافعي رضى الله عنه على قوله وجوه (الاول) ما روت عائشة رضى الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لغو اليمين قول الرجل في كلامه كلا والله وبلى والله ولا والله وروى أنه صلى الله عليه وسلم مر بقوم ينتضلون ومعه رجل من أصحابه فرمى رجل من القوم فقال أصبت والله ثم أخطأ ثم قال الذي مع النبي صلى الله عليه وسلم حنث الرجل يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم كل ايمان الرماة لغو لا كفارة فيها ولا عقوبة وعن عائشة أنها قالت ايمان اللغو ما كان في الهزل والمراء والخصومة التي لا يعتقد عليها القلب واثر الصحابي في تفسير كلام الله حجة (الحجة الثانية) ان قوله لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم يدل على ان لغو اليمين كالمقابل المضاد لما يحصل بسبب كسب القلب لكن المراد من قوله بما كسبت قلوبكم هو الذي يقصده الانسان على الجد ويربط قلبه به واذا كان كذلك وجب أن يكون اللغو الذي هو كالمقابل له أن يكون معناه ما لا يقصده الانسان بالجد ولا يربط قلبه به وذلك هو قول الناس على سبيل التعود في الكلام لا والله بلى والله فاما اذا حلف على شئ بالجدانه كان حاصله ثم ظهر أنه لم يكن فقد قصد الانسان بذلك اليمين تصديق قول نفسه وربط قلبه بذلك فلم يكن ذلك لغوا البتة بل كان ذلك حاصله بكسب القلب (الحجة الثالثة) أنه سبحانه ذكر قبل هذه الآية ولا تجعلوا الله عرضة لايما نكم وقد ذكرنا أن معناه النهي عن كثرة الحلف واليمين وهؤلاء الذين يقولون على سبيل الاعتیاد لا والله وبلى والله لا شك انهم يكثرون الحلف فذكر تعالى عقيب قوله ولا تجعلوا الله عرضة لايما نكم حال هؤلاء الذين يكثرون الحلف على سبيل الاعتیاد في الكلام لا على سبيل القصد الى الحلف وبين انه لا مؤاخذة عليهم ولا كفارة لان ايجاب المؤاخذة والكفارة عليهم يفرض اما الى أن يمتنعوا عن الكلام أو يلزمهم في كل لحظة كفارة وكلاهما حرج في الدين فظهر أن تفسير اللغو بما ذكرناه هو المناسب لما قبل الآية فأما الذي قال أبو حنيفة رضى الله عنه فانه لا يناسب ما قبل الآية فكان تأويل الشافعي أولى حجة أبي حنيفة رضى الله عنه من وجوه (الحجة الاولى) قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه الحديث دل على وجوب الكفارة على الحانث مطلقا من غير فصل بين المجدو والمهازل (الحجة الثانية) ان اليمين معنى لا يلحقه الفسخ فلا يعتبر فيه القصد كالطلاق والعناق فهاتان الحجتان يوجبان الكفارة في قول الناس لا والله بلى والله اذا حصل الحنث ثم الذي يدل على ان اللغو لا يمكن تفسيره بما قال الشافعي ويجب تفسيره بما قاله أبو حنيفة أن اليمين في اللغة عبارة عن القوة قال الشاعر

(لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم) اللغو ما سقط من الكلام عن درجة الا اعتبار والمراد به في الايمان ما لا يقدمه ولا قصد كما ينبي عنه قوله تعالى ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان وهو المعنى بقوله عز وجل

اذا ماراية رفعت لمجد * تلقاها عوانة باليمين

أى بالقوة والمقصود من اليمين تقوية جانب البر على جانب الخنس بسبب اليمين وهذا انما يفعل في الموضع الذى يكون قابلا للتقوية وهذا انما يكون اذا وقع اليمين على فعل في المستقبل فأما اذا وقع اليمين على الماضى فذلك لا يقبل التقوية البتة فعلى هذا اليمين على الماضى تكون خالية عن الفائدة المطلوبة منها والخالى عن المطلوب يكون لغوا فثبت ان اللغو هو اليمين على الماضى وأما اليمين على المستقبل فهو قابل للتقوية فلم تكن هذه اليمين خالية عن الغرض المطلوب منها فلا تكون لغوا (القول الثالث) فى تفسير يمين اللغو هو أنه اذا حلف على ترك طاعة أو فعل معصية فهذا هو يمين اللغو وهو المعصية قال تعالى واذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه فبين انه تعالى لا يؤخذ بترك هذه الأيمان ثم قال ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم أى باقامتكم على ذلك الذى حلفتم عليه من ترك الطاعة وفعل المعصية قالوا وهذا التأويل مناف لقوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذى هو خير ثم يكفر وهذا التأويل ضعيف من وجهين (الاول) هو أن المؤاخذه المذكورة فى هذه الآية صارت مفسرة فى آية المائدة بقوله تعالى ولكن يؤخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته ولما كان المراد بالمؤاخذه إيجاب الكفارة وههنا الكفارة واجبة علمنا أن المراد من الآية ليس هو هذه الصورة (الثانى) انه تعالى جعل المقابل للغو هو كسب القلب ولا يمكن تفسيره بما ذكره من الاصرار على الشئ الذى حلفوا عليه لان كسب القلب مشعر بالشروع فى فعل جديد فاما الاستمرار على ما كان فذلك لا يسمى كسب القلب (القول الرابع) فى تفسير يمين اللغو أنها اليمين المكفرة سميت لغوا لان الكفارة أسقطت الاثم فكانه قيل لا يؤخذكم الله باللغو اذا كفرتم وهذا قول الضحاك (القول الخامس) وهو قول القاضى ان المراد به ما يقع سهوا غير مقصود اليه والدليل عليه قوله تعالى بعد ذلك ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم أى يؤخذكم اذا عمدتم ومعلوم أن المقابل للعمد هو السهو (المسئلة الثانية) احتج الشافعى رضى الله عنه بهذه الآية على وجوب الكفارة فى اليمين الغموس قال انه تعالى ذكر ههنا ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم وقال فى آية المائدة ولكن يؤخذكم بما عقدتم الأيمان وعقد اليمين محتمل لان يكون المراد منه عقد القلب به ولان يكون المراد به العقد الذى يضاد الحل فلما ذكر ههنا قوله بما كسبت قلوبكم علمنا ان المراد من ذلك العقد هو عقد القلب وأيضاً ذكر المؤاخذه ههنا ولم يبين أن تلك المؤاخذه ما هى وبينها فى آية المائدة بقوله ولكن يؤخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته فبين أن المؤاخذه هى الكفارة فكل واحد من هاتين الآيتين مجمله من وجه مبين من وجه آخر فصارت كل واحدة منهما مفسرة للآخرى من وجه وحصل من كل واحدة منهما أن كل يمين ذكر على سبيل الجد وربط القلب بالكفارة واجبة فيها واليمين الغموس كذلك فكانت الكفارة واجبة فيها

(ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم) وقد اختلف فيه فعندنا هو أن يحلف على شئ بظنه على ما حلف عليه ثم يظهر خلافه فانه لا قصد فيه الى الكذب وعند الشافعى رحمه الله هو قول العرب لا والله وبلى والله مما يؤكدون به كلامهم من غير اخطار الحلف بالبال فالمعنى على الاول لا يؤخذكم الله أى لا يعاقبكم بيمين الذى يحلفه أحدكم ظاناً انه صادق فيه ولكن يعاقبكم بما اقترفته قلوبكم من اثم القصد الى الكذب فى اليمين وذلك فى الغموس وعلى الثانى لا يلزمكم الكفارة بما لا قصد معه الى اليمين ولكن يلزمكموها بما نوت قلوبكم وقصدت به اليمين ولم يكن كسب اللسان فقط

❖ اما قوله تعالى والله غفور حلیم فقد علمت ان الغفور مبالغة في ستر الذنوب وفي اسقاط عقوبتها واما الحلیم فاعلم ان الحلم في كلام العرب الاناة والسكون يقول ضع الهودج على احلم الجمال أي على أشدها تودة في السير ومنه الحلم لانه يرى في حال السكون وحلة الثدي ومعنى الحلیم في صفة الله الذي لا يعجل بالعقوبة بل يؤخر عقوبة الكفار والعجبار (الحكم العاشر) ❖ قوله تعالى (للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فان فاءوا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم) في الآية مسائل (المسئلة الاولى) ألى يؤلى الى ايلاء وتألى يتألى تأليا وأتلى يأتلى أتلاء والاسم منه ألية وألوة كلاهما بالتشديد وحكى أبو عبيدة ألوة والوة ثلاث لغاة وبالجملة فالالية والقسم واليمين والхلف كلها عبارات عن معنى واحد وفي الحديث حكاية عن الله تعالى آلت افعل خلاف المقدرين وقال كثير

قليل الأليا حافظ ليمينه ❖ فان سبقت منه الالية برت

هذا هو معنى اللفظ بحسب أصل اللغة أما في عرف الشرع فهو اليمين على ترك الوطاء كما اذا قال والله لأجامعك ولأأبضعك ولأأقربك ومن المفسرين من قال في الآية حذف تقديره للذين يؤلون أن يعتزلوا من نسائهم الا أنه حذف للدلالة الباقي عليه وأنا أقول هذا الاضمار انما يحتاج اليه اذا حملنا لفظ الايلاء على المعهود اللغوي أما اذا حملناه على المتعارف في الشرع استغنينا عن هذا الاضمار (المسئلة الثانية) روى ان الايلاء في الجاهلية كان طلاقا قال سعيد بن المسيب كان الرجل لا يريد المرأة ولا يحب أن يتزوجها غيره فيحلف أن لا يقربها فكان يتركها بذلك لأيماء ولا ذات بعل والغرض منه مضارة المرأة ثم ان أهل الاسلام كانوا يفعلون ذلك أيضا فأزال الله تعالى ذلك وأمهل للزوج مدة حتى يتروى ويتأمل فان رأى المصلحة في ترك هذه المضارة فعلها وان رأى المصلحة في المفارقة عن المرأة فارقها (المسئلة الثالثة) قرأ عبد الله آلوا من نسائهم وقرأ ابن عباس رضى الله عنهما يقسمون من نسائهم أما قوله من نسائهم ففيه سؤال وهو أنه يقال المتعارف أن يقال حلف فلان على كذا أو آلى على كذا فلم أبدلت لفظة على ههنا بلفظة من (والجواب) من وجهين (الاول) أن يراد لهم من نسائهم تربص أربعة أشهر كما يقال لي منك كذا (والثاني) انه ضمن في هذا القسم معنى البعد فكانه قيل يبعدون عن نسائهم مولين أو مقسمين أما قوله تعالى تربص أربعة أشهر فاعلم ان التربص التلبث والانتظار يقال تربصت الشيء تربصا ويقال مالى على هذا الامر ربصة أي تلبث واضافة التربص الى أربعة أشهر اضافة المصدر الى الظرف كقوله بينهما مسيرة يوم أي مسيرة في يوم ومثله كثير أما قوله فان فاءوا فاعناه فان رجعوا والفي في اللغة هو رجوع الشيء الى ما كان عليه من قبل ولهذا قيل لما نسخته الشمس من الظل ثم يعود فيء وفرق أهل العربية بين الفيء والظل فقالوا الفيء ما كان بالعشى لانه الذي نسخته الشمس والظل ما كان بالغداة لانه

(والله غفور) حيث لم يؤخذكم بالغومع كونه ناشئا من عدم التثبت وقلة المبالاة (حلیم) حيث لم يعجل بالمؤاخذه والجملة اعتراض مقرر لمضمون قوله تعالى لا يؤخذكم الخ وفيه ايدان بان المراد بالمؤاخذه المعاقبة لا ايجاب الكفارة اذهى التي تتعلق بها المغفرة والحلم دونه

(للذين يؤلون من نساءهم) الايلاء الحلف وحقه أن يستعمل بعلى واستعماله بمن لتضمنه معنى البعد أى للذين يحلفون متباعدين من نساءهم ويحتمل أن يراد لهم من نساءهم (تربص أربعة أشهر) كقولك لى منك كذا وقرئ ألوامن نساءهم وقرئ يقسمون من نساءهم والايلاء من المرأة أن يقول والله لأقربك أربعة أشهر فصاعدا على التقييد بالأشهر أولاقر بك على الاطلاق ولا يكون فيما دون ذلك وحكمه انه ان فاء اليها فى المدة بالوطء ان أمكن أو بالقول ان عجز عنه صح الفى وحث القادر وزمته كفارة اليمين ولا كفارة على العاجز وان مضت الاربعة بانبت بتطليقة والتربص الانتظار والتوقف أضيف الى الظرف اتساعا أى لهم ان ينتظروا فى هذه المدة من غير مطالبة بفى أو طلاق

لم تنسخه الشمس وفى الجنة ظل وليس فيها فى لانه لاشمس فيها قال الله تعالى وظل ممدود وأنشدوا فلا اظل من برد الضحى يستطيعه * ولا الفى من برد العشى يذوق وقيل فلان سريع الفى والفيئة حكاهما الفراء عن العرب أى سريع الرجوع عن الغضب الى الحالة المتقدمة وقيل لما رده الله على المسلمين من مال المشركين فى كأنه كان لهم فرجع اليهم فقوله فان فاءوا معناه فان رجعوا عما حلفوا عليه من ترك جاعها فان الله غفور رحيم للزوج اذا تاب من اضراره بامرأته كما انه غفور رحيم لكل التائبين أما قوله وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم فاعلم ان العزم عقد القلب على الشىء يقال عزم على الشىء عزم عزموا عزيمة وعزمت عليك لتفعلن أى أقسمت والطلاق مصدر طلقت المرأة أطلق طلاقا وقال الليث طلقت بضم اللام وقال ابن الاعرابى طلقت بضم اللام من الطلاق أجود ومعنى الطلاق هو حل عقد النكاح بما يكون حلالا فى الشرع وأصله من الانطلاق وهو الذهاب فالطلاق عبارة عن انطلاق المرأة فهذا ما يتعلق بتفسير لفظ الآية أما الاحكام فكثيرة ونذكر ههنا بعض ما دلت الآية عليه فى مسائل (المسئلة الاولى) كل زوج يتصور منه الوقاع وكان تصرفه معتبرا فى الشرع فانه يصح منه الايلاء وهذا القيد معتبر طردا وعكسا أما الطرد فهو ان كل من كان كذلك صح ايلأؤه ويتفرع عليه أحكام (الاول) يصح ايلأء الذمى وهو قول أبى حنيفة رضى الله عنه وقال أبو يوسف ومحمد لا يصح ايلأء بالله تعالى ويصح بالطلاق والعناق لنا قوله تعالى للذين يؤلون من نساءهم تربص أربعة أشهر وهذا العموم يتناول الكافر والمسلم (الحكم الثانى) قال الشافعى رضى الله عنه مدة الايلاء لا تختلف بالرق والحرية فهى أربعة أشهر سواء كان الزوجان حريين أو رقيقين أو أحدهما كان حرا والآخر رقيقا وعند أبى حنيفة ومالك رضى الله عنهما تنصف بالرق إلا أن عند أبى حنيفة تنصف برق المرأة وعند مالك برق الرجل كما قال فى الطلاق لنا ان ظاهر قوله تعالى للذين يؤلون من نساءهم يتناول الكل والتخصيص خلاف الظاهر لان تقدير هذه المدة انما كان لاجل معنى يرجع الى الجلبة والطبع وهو قلة الصبر على مفارقة الزوج فيستوى فيه الحر والرقيق كالحيض ومدة الرضاع ومدة العنة (الحكم الثالث) يصح الايلاء فى حال الرضا والغضب وقال مالك لا يصح الا فى حال الغضب لنا ظاهر هذه الآية (الحكم الرابع) يصح الايلاء من المرأة سواء كانت فى صلب النكاح أو كانت مطلقة طلاق رجعية بدليل ان الرجعية يصدق عليها أنها عن نساءه بدليل انه لو قال نساى طوالق وقع الطلاق عليها واذا ثبت أنها من نساءه دخلت تحت الآية لظاهر قوله للذين يؤلون من نساءهم أما عكس هذه القضية وهو أن من لا يتصور منه الوقاع لا يصح ايلأؤه ففيه حكمان (الحكم الاول) ايلأء الخصى صحيح لانه يجامع كما يجامع الفحل انما المفقود فى حقه الانزال وذلك لأثره ولانه داخل تحت عموم الآية (الحكم الثانى) المحبوب ان بقى منه ما يمكنه أن يجامع به صح ايلأؤه وان لم يبق

ففيه قولان (أحدهما) انه لا يصح ايلاء وهو قول ابي حنيفة رضى الله عنه (والثاني)
 انه يصح لعموم هذه الآية لان قصد المضارة باليمين قد حصل منه (القيد الثاني) أن يكون
 زوجا فلو قال لاجنبية والله لا اجمعك ثم نكحها لم يكن موليا لان قوله تعالى للذين يؤمنون
 من نسائهم تربص أربعة أشهر يفيد أن هذا الحكم لهم لا لغيرهم كقوله لكم دينكم ولي
 دين أى لكم لا لغيركم (المسئلة الثانية) المحلوف به والحلف اما ان يكون بالله او بغيره فان
 كان بالله كان موليا ثم ان جامعها في مدة الايلاء خرج عن الايلاء وهل يجب كفارة اليمين
 فيه قولان الجديد وهو الاصح وقول ابي حنيفة رضى الله عنه انه يجب كفارة اليمين
 والقديم انه اذا فاء بعد مضي المدة أو في خلال المدة فلا كفارة عليه حجة القول الجديد
 أن الدلائل الموجبة للكفارة عند الحنث في اليمين بالله تعالى عامة وأى فرق بين أن يقول
 والله لأقرب بك ثم يقربها وبين أن يقول والله لأفكك ثم يكلمها وحجة القول القديم
 قوله تعالى فان فاء فان الله غفور رحيم والاستدلال به من وجهين (أحدهما) ان
 الكفارة لو كانت واجبة لذكرها الله ههنا لان الحاجة ههنا داعية الى معرفتها وتأخير
 البيان عن وقت الحاجة لا يجوز (والثاني) انه تعالى كما لم يذكر وجوب الكفارة نبيه على
 سقوطها بقوله فان فاء فان الله غفور رحيم والغفران يوجب ترك المؤاخذة وللاولين
 أن يجيبوا فيقولوا انما ترك الكفارة ههنا لانه تعالى بينها في القرآن وعلى لسان رسول
 الله صلى الله عليه وسلم في سائر المواضع أما قوله غفور رحيم فهو يدل على عدم العقاب
 لكن عدم العقاب لاينا في وجوب الفعل كما ان التائب عن الزنا والقتل لا عقاب عليه
 ومع ذلك يجب عليه الحد والقصاص وأما ان كان الحلف في الايلاء بغير الله كما اذا قال
 ان وطئتك فعبدي حرا وأنت طالق أو ضرتك طالق أو ألزم أمرا في الذمة فقال ان
 وطئتك فله على عتق رقبة أو صدقة أو صوم أو حج أو صلاة فهل يكون موليا للشافعي
 رضى الله عنه فيه قولان قال في القديم لا يكون موليا وبه قال أحمد في ظاهر الرواية
 دليله أن الايلاء معهود في الجاهلية ثم قد ثبت أن معهود الجاهلية في هذا الباب هو
 الحلف بالله وأيضاروى أنه صلى الله عليه وسلم قال من حلف فلا يحلف بالله فطلق الحلف
 يفهم منه الحلف بالله وقال في الجديد وهو قول ابي حنيفة ومالك وجاعة العلماء رجعهم
 الله انه يكون موليا لان لفظ الايلاء يتناول الكل وعلى القولين فيمنه منعقدة فان كان
 قد علق به عتقا أو طلاقا فاذا وطئها يقع ذلك المعلق وان كان المعلق به التزاما فربما في الذمة
 فعليه ما في نذر الجاج وفيه أقوال أصحها أن عليه كفارة اليمين (والثاني) عليه الوفاء بما
 سمي (والثالث) انه يتخير بين كفارة اليمين وبين الوفاء بما سمي وفائدة هذين القولين اننا
 قلنا انه يكون موليا فبعد مضي أربعة أشهر يضيق الامر عليه حتى يفي أو يطلق وان
 قلنا لا يكون موليا لا يضيق عليه الامر (المسئلة الثالثة) اختلفوا في مقدار مدة الايلاء
 على أقوال (فالاول) قول ابن عباس انه لا يكون موليا حتى يحلف على أن لا يبطأها أبدا

(فان فاء) أى رجعوا
 عن اليمين بالحنث والفاء
 لتفصيل كما اذا قلت
 أنا نزل بكم هذا الشهر
 فان أحدثكم أفت
 عندكم الى آخره والا
 لم ألبث الا ربما أتحوّل
 (فان الله غفور رحيم)
 يغفر للمولى بفيتته التي
 هي كتوبته اثم حنثه
 عند تكفيره أو ما قصد
 بالايلاء من ضرار المرأة

(والثاني) قول الحسن البصري واسحق ان أي مدة حلف عليها كان موليا وان كانت يوما وهذا المذهبان في غاية التباعد (والثالث) قول أبي حنيفة والثوري انه لا يكون موليا حتى يحلف على أن لا يبطأها أربعة أشهر أو فيما زاد (والرابع) قول الشافعي وأحمد ومالك رضي الله عنهم انه لا يكون موليا حتى تزيد المدة على أربعة أشهر وفائدة الخلاف بين أبي حنيفة والشافعي رضي الله عنهما انه اذا آلى منها أكثر من أربعة أشهر أجل أربعة أشهر وهذه المدة تكون حقا للزوج فاذا مضت تطالب المرأة الزوج بالقبضة أو بالطلاق فان امتنع الزوج منهما طلقها الحاكم عليه وعند أبي حنيفة اذا مضت أربعة أشهر يقع الطلاق بنفسه حجة الشافعي من وجوه (الحجة الاولى) أن الفاء في قوله فان فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم تقتضي كون هذين الحكمين مشروعين متراخيا عن انقضاء الاربعة أشهر فان قيل ماذا كرموه ممنوع لان قوله فان فاؤا وان عزموا الطلاق تفصيل لقوله للذين يؤولون من نسائهم والتفصيل يعقب المفصل كما تقول أنا أنزل عندكم هذا الشهر فان أكرمتوني بقيت معكم والا ترحلت عنكم قلنا هذا ضعيف لان قوله للذين يؤولون من نسائهم تر بص هذه المدة يدل على الامرين والفاء في قوله فان فاؤا ورد عقيب ذكرهما فيكون هذا الحكم مشروعا عقيب الابلاء وعقب حصول التربص في هذه المدة بخلاف المثال الذي ذكره وهو قوله أنا أنزل عندكم فان أكرمتوني بقيت والا ترحلت لان هناك الفاء متأخر عن ذلك النزول أما ههنا فالفاء مذكورة عقب ذكر الابلاء وذكر التربص فلا بد وان يكون ما دخل الفاء عليه واقعا عقب هذين الامرين وهذا كلام ظاهر (الحجة الثانية) للشافعي رضي الله عنه أن قوله وان عزموا الطلاق صريح في أن وقوع الطلاق انما يكون بإيقاع الزوج وعلى قول أبي حنيفة رضي الله عنه يقع الطلاق بمضي المدة لا بإيقاع الزوج فان قيل الابلاء الطلاق في نفسه فالمراد من قوله وان عزموا الطلاق الابلاء المتقدم قلنا هذا بعيد لان قوله وان عزموا الطلاق لا بد وأن يكون معناه وان عزم الذين يؤولون الطلاق فجعل المولى عازما وهذا يقتضي أن يكون الابلاء والعزم قد اجتمعا وأما الطلاق فهو متعلق بالعزم ومتعلق بالعزم متأخر عن العزم فاذا الطلاق متأخر عن العزم لا محالة والابلاء اما أن يكون مقارنا للعزم أو متقدما وهذا يفيد القطع بأن الطلاق في هذه الآية مغاير لذلك الابلاء وهذا كلام ظاهر (الحجة الثالثة) أن قوله تعالى وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم يقتضي أن يصدر من الزوج شيء يكون مسموعا وما ذاك الا أن نقول تقدير الآية فان عزموا الطلاق وطلقوا فان الله سميع لكلامهم عليم بما في قلوبهم فان قيل لم لا يجوز أن يكون المراد ان الله سميع لذلك الابلاء قلنا هذا بعيد لان هذا التهديد لم يحصل على نفس الابلاء بل انما حصل على شيء حصل بعد الابلاء وهو كلام غيره حتى يكون فان الله سميع عليم تهديدا عليه (الحجة الرابعة) ان قوله تعالى فان فاؤا وان عزموا طاهره التحخير بين الامرين

(وان عزموا الطلاق)
وأجمعوا عليه (فان الله
سميع) بما جرى منهم
من الطلاق وما يتعلق به
من الدمدمة والمقاولة
التي لا تخلو عنها الحال
عادة (عليهم) بنياتهم
وفيه من الوعيد
على الاصرار وترك
القبضة مالا يخفى

وذلك يقتضي أن يكون وقت ثبوتها واحدا وعلى قول أبي حنيفة ليس الأمر كذلك
(الحجة الخامسة) أن الإيلاء في نفسه ليس بطلاق بل هو حلف على الامتناع من الجماع
مدة مخصوصة إلا أن الشرع ضرب لذلك مقدارا معلوما من الزمان وذلك لأن الرجل قد
يترك جماع المرأة مدة من الزمان لا بسبب المضارة وهذا إنما يكون إذا كان الزمان قصيرا
فما ترك الجماع زمانا طويلا فلا يكون الا عند قصد المضارة ولما كان الطول والقصر
في هذا الباب أمر غير مضبوط بين تعالى حدا فاصلا بين القصير والطويل فعند حصول
هذه تبين قصد المضارة وذلك لا يوجب البتة وقوع الطلاق بل اللأق بحكمة الشرع عند
ظهور قصد المضارة أنه يؤمر إما بترك المضارة أو بتخليصها من قيد الإيلاء وهذا المعنى
معتبر في الشرع كما قلنا في ضرب الاجل في مدة العنين وغيره حجة أبي حنيفة رضي الله عنه
أن عبد الله بن مسعود قرأ فان فاؤا فيهن (والجواب) الصحيح أن القراءة الشاذة مردودة
لأن كل ما كان قرآنا وجب أن يثبت بالتواتر فحيث لم يثبت بالتواتر قطعنا أنه ليس بقرآن
وأولى الناس بهذا أبو حنيفة فإنه بهذا الحرف تمسك في أن التسمية ليست من القرآن
وأيضاً فقد بينا أن الآية مشتملة على أمور ثلاثة دلت على أن هذه الغيبة لا تكون في المدة
فالقراءة الشاذة لما كانت مخالفة لها وجب القطع بفسادها * (الحكم الحادي عشر)

قوله تعالى (والمطقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله
في أرحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر) اعلم أنه تعالى ذكر في هذا الموضع أحكاما
كثيرة للطلاق (فالحكم الاول) للطلاق وجوب العدة واعلم أن المطلقة هي المرأة التي
أوقع الطلاق عليها وهي إما أن تكون أجنبية أو منكوحة فإن كانت أجنبية فاذا أوقع
الطلاق عليها فهي مطلقة بحسب اللغة لكنها غير مطلقة بحسب عرف الشرع والعدة غير
واجبة عليها بالاجماع وأما المنكوحة فهي إما أن تكون مدخولا بها أولا تكون فإن لم تكن
مدخولا بها لم تجب العدة عليها قال الله تعالى إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل
أن تمسوهن فإلكم عليهن من عدة تعتدونها وإما أن كانت مدخولا بها فهي إما أن
تكون حائلا أو حاملا فإن كانت حاملا فعدتها بوضع الحمل لا بالقراء قال الله تعالى وأولات
الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن وأما أن كانت حائلا فإما أن يكون الحيض ممكنا
في حقها أولا يكون فإن امتنع الحيض في حقها أما للصغير المفرط أو للكبير المفرط كانت
عدتها بالاشهر لا بالقراء قال الله تعالى واللائى ينسن من الحيض وأما إذا كان الحيض
في حقها ممكنا فإما أن تكون رقيقة وإما أن تكون حرة فإن كانت رقيقة كانت عدتها
بقرآنين لا بثلاثة أما إذا كانت المرأة منكوحة وكانت مطلقة بعد الدخول وكانت حائلا
وكانت من ذوات الحيض وكانت حرة فعند اجتماع هذه الصفات كانت عدتها بالقراء
الثلاثة على ما بين الله كمها في هذه الآية وفي الآية سوالات (السؤال الاول)
العام إنما يحسن تخصيصه إذا كان الباقي بعد التخصيص أكثر من حيث أنه جرت

(والمطقات) أي
ذوات الاقراء من الحرار
المدخول بهن لما قد بين
أن لعدة على غير المدخول
بها وان عدة من لا تحيض
اصغرا وكبرا وحمل
بالاشهر ووضع الحمل
وأن عدة الامة قرآن
أو شهران

العادة باطلاق لفظ الكل على الغالب يقال في الثوب انه أسود اذا كان الغالب عليه السواد أو حصل فيه بياض قليل فأما اذا كان الغالب عليه البياض وكان السواد قليلا كان انطلاق لفظ الاسود عليه كذا ثبت ان الشرط في كون العام مخصوصا أن يكون الباقي بعد التخصيص أكثر وهذه الآية ليست كذلك فانكم أخرجتم من عمومها خمسة أقسام وتركتم قسما واحدا فاطلاق لفظ العام في مثل هذا الموضع لا يليق بحكمة الله تعالى (والجواب) أما الاجنبية فمخرجة عن اللفظ فان الاجنبية لا يقال فيها انها مطلقة وأما غير المدخول بها فالقرينة تخرجها لان المقصود من العدة براءة الرحم والحاجة الى البراءة لا تحصل الا عند سبق الشغل وأما الحامل والآية فهما خارجتان عن اللفظ لان ايجاب الاعتداد بالاقراء انما يكون حيث تحصل الاقراء وهذان القسمان لم تحصل الاقراء في حقهما وأما الرقيقة فتزويجها كالنادر فثبت أن الاعم الأغلب باق تحت هذا العموم (السؤال الثاني) قوله يتر بصن لاشك انه خبر والمراد منه الامر بما الفائدة في التعبير عن الامر بلفظ الخبر (والجواب) من وجهين (الاول) انه تعالى لو ذكره بلفظ الامر لكان ذلك يوهم انه لا يحصل المقصود الا اذا شرعت فيها بالقصد والاختيار وعلى هذا التقدير فلو مات الزوج ولم تعلم المرأة ذلك حتى انقضت العدة وجب أن لا يكون ذلك كافيا في المقصود لانها لما كانت مأمورة بذلك لم تخرج عن العهدة الا اذا قصدت أداء التكليف أما لما ذكر الله تعالى هذا التكليف بلفظ الخبر زال ذلك الوهم وعرف انه مهما انقضت هذه العدة حصل المقصود سواء علمت ذلك أو لم تعلم وسواء شرعت في العدة بالرضا أو بالغضب (الثاني) قال صاحب الكشف التعبير عن الامر بصيغة الخبر يفيد تأكيد الامر اشعارا بأنه مما يجب أن يتعلق بالمسارعة الى امتثاله فكأنهم امتثلن الامر بالتر بص فهو يخبر عنه موجودا ونظيره قولهم في الدعاء رجعك الله أخرج في صورة الخبر ثقة بالاجابة كأنها وجدت الرحمة فهو يخبر عنها (السؤال الثالث) لو قال يتر بص المطلقات لكان ذلك جملة من فعل وفاعل فما الحكمة في ترك ذلك وجعل المطلقات مبتدأ ثم قوله يتر بصن اسناد الفعل الى الفاعل ثم جعل هذه الجملة خبرا عن ذلك المبتدأ (الجواب) قال الشيخ عبد القاهر الجرجاني في كتاب دلائل الإعجاز انك اذا قدمت الاسم فقلت زيد فعل فهذا يفيد من التأكيد والقوة ما لا يفيد قولك فعل زيد وذلك لان قولك زيد فعل يستعمل في أمرين (أحدهما) أن يكون لتخصيص ذلك الفاعل بذلك الفعل كقولك أنا أكتب في المهم الفلاني الى السلطان والمراد دعوى الانسان الانفراد (الثاني) أن لا يكون المقصود ذلك بل المقصود ان تقديم ذكر المحدث عنه بحديث كذا لاثبات ذلك الفعل كقولهم هو يعطى الجزيل لا يريد الحصر بل أن يحقق عند السامع ان اعطاء الجزيل دأبه ومثله قوله تعالى والذين تدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون ليس المراد تخصيص المخلوقة وقوله تعالى واذا جاؤكم قالوا آمنا وقد دخلوا

(يتر بصن) خبر في معنى الامر مفيد للتأكيد باشعاره بأن المأمور به مما يجب أن يتلقى بالمسارعة الى الاتيان به فكانهن امتثلن بالامر بالتر بص فتخبر به موجودا متحققا وبنائه على المبتدأ مفيد لزيادة تأكيد

(بأنفسهن) الباء للتعدية أي يجمعنها ويحملها على * ٣٦٥ * ما لا تشتهيه بل يشق عليها من التربص وفيه مزيد

بالكفر وهم قد خرجوا به وقول الشاعر

هما يلبسان المجدأ حسن لبسة * شجاعان ما سطاعا عليه كلاهما

والسبب في حصول هذا المعنى عند تقديم ذكر المبتدأ أنك إذا قلت عبد الله فقد أشعرت
بأنك تريد الأخبار عنه فيحصل في العقل شوق إلى معرفة ذلك فإذا ذكرت ذلك الخبر قبله
العقل قبول العاشق لمعشوقه فيكون ذلك أبلغ في التحقيق ونفي الشبهة (السؤال الرابع)
هلا قيل يتربصن ثلاثة قروء كما قيل تربص أربعة أشهر وما الفائدة في ذكر النفس
(الجواب) في ذكر النفس تهيج لهن على التربص وزيادة بعث لهن فيه ما يستنكفن منه
فيحملهن على أن يتربصن وذلك لأن أنفس النساء طوامح إلى الرجال فأراد أن يجمعن
أنفسهن ويغلبن على الطموح ويجبرن على التربص (السؤال الخامس) لفظ أنفس
جمع قلة مع انهن نفوس كثيرة والقروء جمع كثرة فلم ذكر جمع الكثرة مع أن المراد هذه
القروء الثلاثة وهي قليلة (والجواب) انهم يتسعون في ذلك فيستعملون كل واحد
من الجمعين مكان الآخر لا شترأ كهما في معنى الجمعية أو لعل القروء كانت أكثر استعمالا
في جمع قرء من الاقراء (السؤال السادس) لم لم يقل ثلاث قروء كما يقال ثلاث حيض
(الجواب) لانه اتبع تذكر اللفظ ولفظ القروء مذكور فهذا ما يتعلق بالسؤالات في هذه
الآية وبقى من الكلام في هذه الآية مسألة واحدة في حقيقة القروء فنقول القروء جمع
قرء وقرء ولا خلاف أن اسم القرء يقع على الحيض والطمهر قال أبو عبيدة الاقراء من
الاضداد في كلام العرب والمشهور أنه حقيقة فيهما كالشفق اسم للحمرة والبياض
جميعا وقال آخرون إنه حقيقة في الحيض مجاز في الطهر ومنهم من عكس الأمر وقال
قائلون انه موضوع بحديثة معنى واحد مشترك بين الحيض والطمهر والقائلون بهذا
القول اختلفوا على ثلاثة أقوال (فالأول) ان القرء هو الاجتماع ثم في وقت الحيض يجمع
الدم في الرحم وفي وقت الطهر يجمع الدم في البدن وهو قول الأصمعي والآخرش والفراء
والكسائي (والقول الثاني) وهو قول أبي عبيد انه عبارة عن الانتقال من حالة إلى حالة
(والقول الثالث) وهو قول أبي عمر وابن العلاء ان القرء هو الوقت يقال أقرأت النجوم اذا
طلعت وأقرأت اذا أفلت ويقال هذا قارئ الرياح لو قت هبوبها وأنشدوا للهذلي
* اذا هبت لقارئها الرياح * واذا ثبت أن القرء هو الوقت دخل فيه الحيض والطمهر
لان لكل واحد منهما وقتا معينا واعلم أنه تعالى أمر المطلقة أن تعتد بثلاثة قروء
والظاهر يقتضي انها اذا اعتدت بثلاثة أشياء تسمى ثلاثة أقراء ان تخرج عن عهدة
التكليف الا ان العلماء أجمعوا على انه لا يكفي ذلك بل عليها أن تعتد بثلاثة اقراء من أحد
الجنسين واختلفوا فيه فذهب الشافعي رضي الله عنه انها الاطهار روى ذلك عن ابن
عمر وزيد وعائشة والفقهاء السبعة ومالك وربيعة وأحمد رضي الله عنهم في رواية وقال
علي وعمر وابن مسعود هي الحيض وهو قول أبي حنيفة والثوري والاوزاعي وابن أبي

حث لهن على ذلك
لما فيه من الانباء عن
الاتصاف بما يستنكفن
منه من كون نفوسهن
طوامح إلى الرجال
فيحملهن ذلك على
الاقدام على الاتيان
بما أمرن به (ثلاثة
قروء) نصب على
الظرفية أو المفعولية
بتقدير مضاف إلى
يتربصن مدة ثلاثة
قروء أو يتربصن مضي
ثلاثة قروء وهو جمع
قرء والمراد به الحيض
بدليل قوله صلى الله
عليه وسلم دعي الصلاة
أيام أقرأتك وقوله
عليه السلام طلاق
الامة تطليقتان
وعدها حيضتان وقوله
تعالى واللاتي يئسن
من المحيض من نسائكم
ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة
أشهر ولان المقصود
الأصلي من العدة
استبراء الرحم ومداره
الحيض دون الطهر
ويقال أقرأت المرأة
اذا حاضت وقوله
تعالى فطلقوهن

لعدتهن معناه مستقبلات لعدتهن وهي الحيض الثلاث وايراد جمع الكثرة في مقام جمع القلة بطريق

ليلي وابن شبرمة واسحق رضي الله عنهم وفائدة الخلاف أن مدة العدة عند الشافعي أقصر
وعندهم أطول حتى لو طلقها في حال الطهر يحسب بقية الطهر قرأ وان حاضت عقبيه
في الحال فاذا شرعت في الحيضة الثالثة انقضت عدتها وعند أبي حنيفة رضي الله عنه
ما لم تطهر من الحيضة الثالثة ان كان الطلاق في حال الطهر ومن الحيضة الرابعة ان كان
في حال الحيض لا يحكم بانقضاء عدتها ثم قال اذا طهرت لاكثر الحيض تنقضي عدتها قبل
الغسل وان طهرت لاقل الحيض لم تنقض عدتها حتى تغتسل أو تتيمم عند عدم الماء
أو يمضي عليها وقت صلاة حجة الشافعي من وجوه (الحجة الاولى) قوله تعالى فطلقوهن
لعدتهن ومعناه في وقت عدتهن لكن الطلاق في زمان الحيض منهي عنه فوجب أن
يكون زمان العدة غير زمان الحيض أجاب صاحب الكشاف عنه فقال بمعنى مستقبلات
لعدتهن كما يقول لثلاث بقين من الشهر يريد مستقبلا لثلاث وأقول هذا الكلام
يقوى استدلال الشافعي رضي الله عنه لان قول القائل لثلاث بقين من الشهر معناه
زمان يقع الشروع في الثلاث عقبيه فكذا ههنا قوله فطلقوهن لعدتهن معناه طلقوهن
بحيث يحصل الشروع في العدة عقبيه ولما كان الامر حاصل بالتطبيق في جميع زمان
الطهر وجب أن يكون الطهر الحاصل عقيب زمان التطبيق من العدة وذلك هو المطلوب
(الحجة الثانية) ما روى عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت هل تدرون الاقراء الاقراء
الاطهار ثم قال الشافعي رضي الله عنه والنساء بهذا اعلم لان هذا انما يتلى به النساء
(الحجة الثالثة) القرء عبارة عن الجمع يقال ما قرأت الناقة نسلا قطأي ما جمعت في رحمها
ولدا قط ومنه قول عمرو بن كلثوم * هجان اللون لم تقرأ جنينا * وقال الاخفش يقال
ما قرأت حيضة أي ما ضمت رحمها على حيضة وسمى الحوض مقراءة لانه يجتمع فيه الماء
واقراء النجوم اذا اجتمعت للغروب وسمى القرآن قرأنا لاجتماع حروفه وكلماته ولاجتماع
العلوم الكثيرة فيدو قرأ القارئ أي جمع الحروف بعضها الى بعض اذا ثبت هذا فنقول
وقت اجتماع الدم انما هو زمان الطهر لان الدم يجتمع في ذلك الزمان في البدن فان قيل لم
لا يجوز أن يقال بل زمان الحيض أولى بهذا الاسم لان الدم يجتمع في هذا الزمان في الرحم
قلنا الدماء لا تجتمع في الرحم البتة بل تفصل قطرة قطرة اما وقت الطهر فلكل مجتمع
في البدن فكان معنى الاجتماع في وقت الطهر أتم وتمام التقرير فيه ان اسم القرء لما دل
على الاجتماع فأكثر أحوال الرحم اجتماعا واشتمالا على الدم آخر الطهر اذ لو لم تمتلئ
بذلك الفائض لما سالت الى الخارج فمن أول الطهر ياخذ في الاجتماع والازدياد الى
آخره والآخر هو حال كمال الاجتماع فكان آخر الطهر هو القرء في الحقيقة وهذا كلام
بين (الحجة الثالثة) ان الاصل أن لا يكون لاحد على أحد من العقلاء المكلفين حق الحبس
والمنع من التصرفات تركنا العمل به عند قيام الدليل عليه وهو أقل ما يسمى بالاقرء الثلاثة
وهي الاطهار لان الاعتداد بالاطهار أقل زمانا من الاعتداد بالحيض فلما كان كذلك

الاتساع فان اراد
كل من الجمع مكان
الآخر شائع ذائع
وقرى ثلاثة قرو غير
همز

أثبتنا الأقل ضرورة العمل بهذه الآية وطرحنا الاكثر وفاء بالدلائل الدالة على ان الاصل
 أن لا يكون لاحد على غيره قدرة الحبس والمنع (الحجة الرابعة) ان ظاهر قوله تعالى
 والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء يقتضى انها اذا اعتدت بثلاثة أشياء تسمى أقراء
 أن تخرج عن العهدة وكل واحد من الطهر ومن الحيض يسمى بهذا الاسم فوجب أن
 تخرج المرأة عن العهدة بأيهما كان على سبيل التخيير الا اننا بينا ان مدة العدة بالطهار
 أقل من مدة العدة بالحيض فعلى هذا تكون المرأة مخيرة بين أن تعتد بالمدة الناقصة أو بالمدة
 الزائدة واذا كان كذلك كانت متمكنة من أن تترك القدر الزائد لا الى بدل وكل ما كان
 كذلك لم يكن واجبا فاذن الاعتداد بالقدر الزائد على مدة الاطهار غير واجب وذلك
 يقتضى أن لا يكون الاعتداد بمدة الحيض واجبا وهو المطلوب حجة أبي حنيفة رضى الله
 عنه من وجوه (الاول) ان الاقراء في اللغة وان كانت مشتركة بين الاطهار والحيض الا
 ان في الشرع غلب استعمالها في الحيض لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
 دعى الصلاة أيام اقراءك واذا ثبت هذا كان صرف الاقراء المذكورة في القرآن الى
 الحيض أولى (الحجة الثانية) ان القول بأن الاقراء حيض يمكن معه استيفاء ثلاثة اقراء
 بكما لها لان هذا القائل يقول ان المطلقة يلزمها تربص ثلاث حيض وانما تخرج عن
 العهدة بزوال الحيضة الثالثة ومن قال انه طهر يجعلها خارجة من العدة بقرأين وبعض
 الثالث لان عنده اذا طلقها في آخر الطهر تعتد بذلك قرأفاذا كان في أحد القولين تسكمل
 الاقراء الثلاثة دون القول الآخر كان القول الاول أليق بالظاهر أجاب الشافعي رضى
 الله عنه عن ذلك بأن الله قال الحج أشهر معلومات والاشهر جمع وأقله ثلاثة ثم انا حملنا
 الآية على شهرين وبعض وذلك هو شوال وذو القعدة وبعض ذى الحجة فكذا ههنا جاز
 أن تحمل هذه الثلاثة على شهرين وبعض طهرين وبعض طهر أجاب الجبائي من شيوخ المعتزلة عن
 هذا الجواب من وجهين (الاول) اننا تركنا الظاهر في تلك الآية لدليل فلم يلزمنا أن نترك
 الظاهر ههنا من غير دليل (والثاني) ان في العدة تربصا متصلا فلا بد من استيفاء الثلاثة
 وليس كذلك أشهر الحج لانه ليس فيها فعل متصل فكأنه قيل هذه الاشهر وقت الحج لا على
 سبيل الاستغراق وأجاب المتأخرون من أصحابنا عن هذه الحجة من وجهين (الاول) كما ان
 حمل الاقراء على الاطهار يوجب نقصان عن الثلاثة فحملة على الحيض يوجب الزيادة
 لانه اذا طلقها في أثناء الطهر كان ما بقي من الطهر غير محسوب من العدة فيحصل الزيادة
 وعذرهم عنه أن هذه لا بد من تحملها لاجل الضرورة لانه لو جاز الطلاق في الحيض
 لامرناه بالطلاق في آخر الحيض حتى تعتد باطهار كاملة واذا اختص الطلاق بالطاهر
 صارت تلك الزيادة متحملة للضرورة فتحن أيضا نقول لما صارت الاقراء مفسرة بالاطهار
 والله تعالى أمرنا بالطلاق في الطهر صار تقدير الآية يتربصن بأنفسهن ثلاثة اطهار طهر
 الطلاق فيه (والوجه الثاني) في الجواب اننا بينا ان القرء اسم الاجتماع وكال الاجتماع

(ولا يحل لهن أن يكتن
ما خلق الله في أرحامهن)
من الحيض والولد
استعجالا في العدة
وابطالا لحق الرجعة
وفيه دليل على قبول
قولهن في ذلك نفيا
واثباتا (ان كن يؤمن بالله
واليوم الآخر) جواب
الشرط محذوف يدل
عليه ما قبله دلالة واضحة
أي فلا يجترئن على ذلك
فان قضية الايمان بالله
تعالى واليوم الآخر
الذي يقع فيه الجزاء
والعقوبة منافية له قطعاً

انما يحصل في آخر الطهر قرأتا ما وعلى هذا التقدير لم يلزم دخول النقصان في شيء من القرء
(الحجة الثالثة) لهم انه تعالى نقل الى الشهور عند عدم الحيض فقال واللائي يئسن من
الحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر فأقام الاشهر مقام الحيض دون
الاطهار وأيضا لما كانت الاشهر شرعت بدلا عن الاقراء والبدل يعتبر بتمامها فان الاشهر
لا بد من اتمامها وجب أيضا أن يكون الكمال معتبرا في المبدل فلا بد وأن تكون الاقراء
الكاملة هي الحيض أما الاطهار فالواجب فيها قرآن وبعض (الحجة الرابعة) لهم قوله
صلى الله عليه وسلم طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان وأجمعوا على ان عدة الامة
نصف عدة الحر فوجب أن تكون عدة الحر هي الحيض (الحجة الخامسة) أجمعنا على ان
الاستبراء في شراء الجوارى يكون بالحيضة فكذا العدة تكون بالحيضة لان المقصود من
الاستبراء والعدة شيء واحد (الحجة السادسة) لهم ان الغرض الاصل في العدة استبراء
الرحم والحيض هو الذي تستبرأ به الارحام دون الطهر فوجب أن يكون المعتبر هو
الحيض دون الطهر (الحجة السابعة) لهم ان القول بأن القروء هي الحيض احتياط
وتغليب لجانب الحرمة لان المطلقة اذا امر عليها بقية الطهر وطعت في الحيضة الثالثة
فان جعلنا القرء هو الحيض فحينئذ يحرم للغير التزوج بها وان جعلنا القرء طهرا فحينئذ
يحل للغير التزوج بها وجانب التحريم أولى بالرعاية لقوله صلى الله عليه وسلم ما اجتمع الحرام
والحلال الا وغلب الحرام الحلال ولان الاصل في الابضاع الحرمة ولان هذا أقرب الى
الاحتياط فكان أولى لقوله صلى الله عليه وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك فهذا جملة
الوجوه في هذا الباب واعلم ان عند تعارض هذه الوجوه تضعف الترجيحات ويكون حكم
الله في حق الكل ما أدى اجتهاده اليه * أما قوله تعالى ولا يحل لهن أن يكتن ما خلق الله
في أرحامهن فاعلم ان انقضاء العدة لما كان مبني على انقضاء القرء في حق ذوات الاقراء
وعلى وضع الحمل في حق الحامل وكان الوصول الى علم ذلك للرجال متعذرا جعلت المرأة
أمنية في العدة وجعل القول قولها اذا ادعت انقضاء قرئها في مدة يمكن ذلك فيها وهو
على مذهب الشافعي رضي الله عنه اثنان وثلاثون يوما وساعة لان أمرها يحمل على انها
طلقت طاهرة فحاضت بعد ساعة ثم حاضت يوما وليلة وهو أقل الحيض ثم طهرت خمسة
عشر يوما وهو أقل الطهر ثم حاضت مرة أخرى يوما وليلة ثم طهرت خمسة عشر يوما ثم رأت
الدم فقد انقضت عدتها بحصول ثلاثة اطهار فتي ادعت هذا أو أكثر من هذا قبل قولها
وكذلك اذا كانت حاملا فادعت انها أسقطت كان القول قولها لانها على أصل أمانتها
واعلم ان المفسرين في قوله ما خلق الله في أرحامهن ثلاثة أقوال (الاول) انه الحبل
والحيض معا وذلك لان المرأة لها أغراض كثيرة في كتمانها اما كتمان الحبل فان
غرضها فيه ان انقضاء عدتها بالقرء أقل زمانا من انقضاء عدتها بوضع الحمل فاذا كتمت
الحبل قصرت مدة عدتها فتزوج بسرعة وربما كرهت مراجعة الزوج الاول وربما

أحببت التزوج بزوجة أخرى وأحببت أن يلتحق ولدها بالزوج الثاني فلهذه الأغراض تكتم
الحبل وأما كتمان الحيض فغرضها فيه أن المرأة إذا طلقها الزوج وهي من ذوات الأقراء
فقد تحب تطويل عدتها لكي يراجعها الزوج الأول وقد تحب تقصير عدتها لتبطل
رجعته ولا يتم لها ذلك إلا بكتمان بعض الحيض في بعض الاوقات لانها اذا حاضت أولا
فكتمته ثم أظهرت عند الحيضة الثانية أن ذلك أول حيضها فقد طوات العدة واذا كتمت
ان الحيضة الثالثة وجدت فكتمت واذا كتمت ان حيضها باق فقد قطعت الرجعة على
زوجها فثبت انه كما ان لها غرضا في كتمان الحبل فكذلك في كتمان الحيض فوجب
حمل النهي على مجموع الامرين (القول الثاني) أن المراد هو النهي عن كتمان الحمل فقط
واحتجوا عليه بوجوه (أحدها) قوله تعالى هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء
(وثانيها) أن الحيض خارج عن الرحم لأنه مخلوق في الرحم (وثالثها) أن حمل قوله تعالى
ما خلق الله في أرحامهن على الولد الذي هو جوهر شريف أولى من حمله على الحيض الذي
هو شئ في غاية الخساسة والقدر واعلم أن هذه الوجوه ضعيفة لأنه لما كان المقصود منعها
عن اخفاء هذه الاحوال التي لا اطلاع لغيرها عليها وبسببها تختلف أحوال الحرمه
والحل في النكاح فوجب حمل اللفظ على الكل (القول الثالث) أن المراد هو النهي
عن كتمان الحيض لان هذه الآية وردت عقيب ذكر الأقراء ولم يتقدم ذكر الحمل وهذا
أيضا ضعيف لان قوله ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن كلام مستأنف
مستقل بنفسه من غير أن يضاف الى ما تقدم فيجب حمله على كل ما يخلق في الرحم أما قوله
تعالى ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر فليس المراد ان ذلك النهي مشروط بكونها مؤمنة
بل هذا كما تقول للرجل الذي يظلم ان كنت مؤمنا فلا تظلم تريد ان كنت مؤمنا فينبغي
أن يمنعك إيمانك عن ظلمي ولا شك ان هذا تهديد شديد على النساء وهو كما قال في الشهادة
ومن يكتمها فانه آثم قلبه وقال فان آمن بعضكم بعضا فليؤد الذي آثمن أمانته وليتق الله ربه
والآية دالة على ان كل من جعل آمينا في شئ فخان فيه فاحره عند الله شديد * قوله
تعالى (و بعواتهن أحق بردهن في ذلك ان أرادوا اصلاحا ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف
وللرجال عليهن درجة والله عزير حكيم) اعلم ان هذا هو الحكم الثاني للطلاق وهو
الرجعة وفي البعولة قولان (أحدهما) انه جمع بعول كالفحولة والذكورة والجدودة
والعمومة وهذه الهاء زائدة مؤكدة لتأنيث الجماعة ولا يجوز ادخالها في كل جمع بل
فيما رواه أهل اللغة عن العرب فلا يقال في كعب كعوبة ولا في كلب كلابة واعلم أن اسم
البعول مما يشترك فيه الزوجان فيقال للمرأة بعلة كما يقال لها زوجة في كثير من اللغات
وزوج في أفصح اللغات فهما بعلان كما انهما زوجان وأصل البعل السيد المالك فيما قيل
يقال من بعل هذه الناقة كما يقال من ربهها وبعل اسم صنم كانوا يتخذونه ربا وقد كان النساء
يدعون أزواجهن بالسودد (القول الثاني) أن البعولة مصدر يقال بعل الرجل يبعل

(و بعواتهن) البعولة
جمع بعل وهو في الأصل
السيد المالك والنساء
لأنه يجمع كما في الحزونة
والسهولة أو مصدر
بتقدير مضاف أي أهل
بعواتهن أي أزواجهن
الذين طلقوهن طلاقا
رجعيا كما ينبغي عنه التعبير
عنهم بالبعولة والضمير
لبعض افراد المطلقات
(أحق بردهن) الى
ملكهم بالرجعة اليهن
(في ذلك) أي في زمان
التربص وصيغة التفضيل
لإفادة ان الرجل اذا
أراد الرجعة والمرأة
تأبأها وجب ايثار قوله
على قولها

قول أبي السعود كما في
الحزونة الخ في التنظير
نظرا

بعولة اذا صار بعلا وباعل الرجل امرأته اذا جامعها وفي الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في أيام التشريق انها أيام أكل وشرب وبعال وامرأة حسنة البعل اذا كانت تحسن عشرة زوجها ومنه الحديث اذا احسنتن ببعل أزواجهن وعلى هذا الوجه كان معنى الآية وأهل بعواتهن وأما قوله أحق بردهن في ذلك فالمعنى أحق برجعتهن في مدة ذلك التربص وههنا سوالات (السؤال الاول) ما فائدة قوله أحق مع أنه لاحق لغير الزوج في ذلك (الجواب) من وجهين (الاول) انه تعالى قال قبل هذه الآية ولا يحل لهن أن يكتن ما خلق الله في أرحامهن كأن تقدير الكلام فانهن ان كتمن لاجل أن يتزوج بهن زوج آخر فاذا فعلن ذلك كان الزوج الاول أحق بردهن وذلك لانه ثبت للزوج الثاني حق في الظاهر فبين أن الزوج الاول أحق منه وكذا اذا ادعت انقضاء اقرانها ثم علم خلافه فالزوج الاول أحق من الزوج الآخر في العدة (الثاني) اذا كانت معتدة فلها في مضي العدة حق انقطاع النكاح فلما كان لهن هذا الحق الذي يتضمن ابطال حق الزوج جاز أن يقول وبعواتهن أحق من حيث ان لهم أن يبطلوا بسبب الرجعة ما هن عليه من العدة (السؤال الثاني) ما معنى الرد (الجواب) يقال رددته أى رجعته قال تعالى في موضع ولئن رددت الى ربي وفي موضع آخر ولئن رجعت (السؤال الثالث) ما معنى الرد في المطلقة الرجعية وهي مادامت في العدة فهي زوجته كما كانت (الجواب) ان الرد والرجعة يتضمن ابطال التربص والتحري في العدة فهي مادامت في العدة كانها كانت جارية في ابطال حق الزوج وبالرجعة يبطل ذلك فلا جرم سميت الرجعة ردا لاسيما ومذهب الشافعي رضي الله عنه أنه يحرم الاستمتاع بها الا بعد الرجعة ففي الرد على مذهبه شيان (أحدهما) ردها من التربص الى خلافه (الثاني) ردها من الحرمة الى الحل (السؤال الرابع) ما الفائدة في قوله تعالى في ذلك (الجواب) أن حق الرد انما يثبت في الوقت الذي هو وقت التربص فاذا انقضى ذلك الوقت فقد بطل حق الرد والرجعة أما قوله تعالى ان أرادوا اصلاحا فالمعنى ان الأزواج أحق بهذه المراجعة ان أرادوا الاصلاح وما أرادوا المضارة ونظيره قوله واذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا تعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه والسبب في هذه الآية أن في الجاهلية كانوا يراجعون المطلقات ويريدون بذلك الاضرار بهن ليطلقوهن بعد الرجعة حتى تحتاج المرأة الى أن تعتد عدة حادثة فنهوا عن ذلك وجعل الشرط في حل المراجعة ارادة الاصلاح وهو قوله ان أرادوا اصلاحا فان قيل ان كلمة ان للشرط والشرط يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه فيلزم اذا لم توجد ارادة الاصلاح أن لا يثبت حق الرجعة (والجواب) ان الارادة صفة باطنة لا اطلاع لنا عليها فالشرع لم يوقف صحة المراجعة عليها بل جوازها فيما بينه وبين الله موقوف على هذه الارادة حتى انه لو راجعها لقصد المضارة استحق الاثم أما قوله تعالى ولهن مثل الذي عليهن فاعلم انه تعالى

لأن لها أيضا حقا في الرجعة (ان أرادوا) أى الأزواج بالرجعة (اصلاحا) لما بينهم وبينهن واحسانا اليهن ولم يريدوا مضارتهم وليس المراد به شرطية قصد الاصلاح بصحة الرجعة بل هو الحث عليه والزجر عن قصد الضرر